Goethe und die Legende.

(Einleitung und Erster Teil I, II 1—2.)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN.

Von

Nicola Tumparoff

aus Küstendil (Bulgarien).

ACAD.
LUCO.BAT.
BIBL.

Tag der Promotion: 19. Januar 1910.

80

Referenten:

Prof. Dr. **E. Schmidt.**
Prof. Dr. **G. Roethe.**

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil der eingereichten Arbeit zum Abdruck. Die ganze Abhandlung wird in den „Berliner Beiträgen zur germanischen und romanischen Philologie", im Verlag von Emil Ebering in Berlin, erscheinen.

Druck von Emil Ebering, Berlin NW. 7, Mittelstr. 29.

Meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535712_0033

Inhalt.

Einleitung S. 7.

Erster Teil. Goethe und die Heiligenlegende.

Erster Abschnitt. Goethes Stellung zur Heiligenlegende im allgemeinen S. 14.

Zweiter Abschnitt. Goethes Stellung zu den einzelnen Heiligenlegenden.

Erste Gruppe.

1. Kapitel. Der heilige Alexius S. 20.
2. Kapitel. Der heilige Filippo Neri S. 41.
3. Kapitel. Die heilige Odilia und Sankt Joseph II. S. 70.

Zweite Gruppe.

4. Kapitel. Goethes Rheinreisen von 1814—1815. Der heilige Rochus S. 73.
5. Kapitel. Die Heiligen Ursula und Gereon.
6. Kapitel. Die heiligen drei Könige.

Zweiter Teil. Goethe und die Volkslegende.

Erster Abschnitt. Einführung in Goethes Legendenproduktion.

Zweiter Abschnitt. Goethes eigene Legenden.

1. Kapitel. Die Legende vom Hufeisen.
2. Kapitel. Jesus und das Hundeaas.
3. Kapitel. Siebenschläfer.
4. Kapitel. Der Gott und die Bajadere.
5. Kapitel. Paria.

Einleitung.

Wie auf allen Gebieten dichterischer und literarischer Betätigung Goethe ein Neuschöpfer und Führer gewesen ist, so auch auf dem Gebiete der deutschen Legendendichtung und -forschung. Er, dem alle menschlichen Vorstellungsarten und Empfindungen vertraut waren, der sie in den verschiedensten Formen dichterisch gestaltete, tritt uns auch auf dem eigentümlichen Felde der Legendengattung ganz selbständig und neu entgegen. Sein Genie schützte ihn vor jeder Einseitigkeit. Er nimmt von dem Ueberkommenen nur dasjenige auf, was ihn fördert und der Dichtkunst freie, gesunde Wege erschließt. In einer der ältesten Literaturgattungen erfindet er nicht selbständig: die Stoffe sind ihm überliefert. Er bleibt aber nicht bei der Ueberlieferung (im weitesten Sinne des Wortes genommen) stehen, sondern gestaltet sie in eigener, vorwärtsweisender Art. So ist es eigentlich Goethe gewesen, der die Legende in die neuere deutsche Literatur als eine moderne und existenzberechtigte Gattung eingeführt hat. Herder, der große Anreger, ging mit einer theoretischen und praktischen Rettung voraus, wie sich noch zeigen wird. Die Romantik griff dann die Gattung als eine ihrem Fühlen, Denken und Schaffen besonders zusagende Form auf. Die neuere Dichtung hat sich dieser erprobten und anerkannten dichterischen Ausdrucksform bedient. Doch Goethe allein und nach ihm Gottfried Keller haben lebendige Typen geschaffen. Bei Goethe die liebenswürdige Naivetät und der treuherzige Humor der Legende in Hans-Sachsischem Stil (Hufeisen), der erhabene symbo-

lische Gehalt freier christlicher Humanität in uralter, orientalisch-indischer Ueberlieferung verkörpert (Der Gott und die Bajadere, Paria), die schlichteste Volkserzählung in treuer Wiedergabe (Rochus), die tiefe Tragik in menschlich reiner, geläuterter Auffassung (Alexius). Gottfried Keller schuf als einen „Protest gegen die Despotie des Zeitgemäßen in der Wahl des Stoffes“ und zur „Wahrung freier Bewegung“ die Legendennovelle, indem er, „den Spuren einer ehemaligen mehr profanen Erzählungslust oder Novellistik“ der Ueberlieferung folgend, seine künstlerisch vollendeten, das Heiligste menschlich und auch humorvoll nehmenden „Sieben Legenden“ erzählte.

Diese Arbeit soll Goethes Auffassung von der Legende überhaupt und seine eigene Legendenproduktion einmal literarhistorisch innerhalb der Entwicklung der Legendenforschung und -dichtung erfassen und dann psychologisch-ästhetisch aus Goethes Eigenart begründen. Das Thema zerfällt von vornherein in zwei Teile: 1. Goethes Legendenforschung, 2. Goethes Legendendichtung. Der Theoretiker läßt sich auf direktem und indirektem Wege begreifen, d. h. entweder durch unmittelbar ausgesprochene Ansichten, sowie aus der Behandlung fremder, in seine eigenen Werke aufgenommener Legenden.

Das Material ist sehr mannigfaltig. Man wird sich, namentlich bei der Gruppe der eigenen Produktion, fragen müssen, was als Legende zu gelten hat. Dies hängt aber mit der Frage nach dem Begriff Legende zusammen. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Begriffes ist viel kleiner und enger gewesen als die spätere und heutige. Lateinisch „legenda“, deutsch in der alten Uebersetzung „Lesung“ oder „Lesen“, hießen die Lebensbeschreibungen der christlichen Heiligen, die an bestimmten Tagen, gewöhnlich an den Namenstagen, in der Kirche zur Erbauung und Belehrung öffentlich vorgetragen wurden. Es sind die Kirchenschrift-

steller, die Hagiographen, die jene Heiligenleben meistens aus umlaufenden oder flüchtig aufgezeichneten einzelnen Geschichten zusammenstellten[1]. Wir finden keinen Heiligen in der katholischen Kirche, der nicht eine Legende besitzt. Sie ist mit dem Kult eng verwachsen, setzt daher zu ihrem Verständnis und zu ihrem Genuß zunächst eine christlich-fromme Lebensanschauung voraus. Das Eigentümliche dieser innerhalb der Kirche entstandenen und gepflegten Gattung besteht in dem religiös-andächtigen und wunderbaren Element. Darin liegt ihre Stärke und ihre Schwäche: Stärke im Sinne einer tiefgreifenden, lenkenden Lebensmacht — das hat die katholische Kirche sehr früh eingesehen und reichlich verwertet; Schwäche, gemessen an einem zweck- und tendenzlosen poetischen Kunstwerk. Diese Art Legende wirkt in erster Linie stofflich. Das Künstlerische tritt nach beiden Seiten zurück: einmal formal, da es hier nicht auf eine dem Sinn der Erzählung vollkommen und notwendig entsprechende Verknüpfung der einzelnen Motive, sondern auf einen zufällig verlaufenen Lebensgang, auf eine Biographie ankommt; dann aber auch inhaltlich, da kein künstlerisches Erlebnis, sondern eine auf das praktische Leben hinweisende didaktisch-religiöse Tendenz verfolgt

---

1. Eingehend beschäftigt sich mit diesen Fragen das vortreffliche Buch von Hippolyte Delehaye: Les légendes hagiographiques. Bruxelles 1905. Ins Deutsche übersetzt von E. A. Stückelberg, Kempten und München 1907. Allgemeinere Fragen der Legendenentstehung und -bildung behandeln Güter: Legenden-Studien, Köln 1906. Karl Albrecht Bernoulli: Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. Peter Toldo: Das Leben und die Wunder der Heiligen im Mittelalter; in Zeitschr. f. vgl. Lit.-Gesch. Bd. 14, 4, 5 N. F. Eine zusammenfassende Uebersicht der neueren deutschen Legendendichtung gibt das Buch von P. Merker: Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung; in Kösters Probefahrten Bd. IX. Der Abschnitt über Goethe ist mangelhaft; vgl. die Rezension von Joseph Plaut in Herrigs Archiv Bd. 117 Heft 3, 4 S. 400 ff., wo fruchtbare Gesichtspunkte gegeben werden.

wird. Das war die ursprüngliche und einzige Auffassung des Begriffs Legende; das ganze Mittelalter, aber auch neuere nichtkatholische Legendendichter, Herder an der Spitze, verfechten diese Ansicht. Es wird nachher gezeigt werden, worin Herders befreiender Schritt bestand. Sobald die Legende der Hagiographen den Weg von der geschriebenen Literaturform aus durch den Volksmund zu einer von Generation zu Generation überlieferten Erzählung machte, streifte sie das kirchlich-religiöse Kolorit mehr oder weniger ab, erhielt neue, aus dem reichen Schatz der Volksliteratur geschöpfte Züge und näherte sich damit der weltlichen Volkserzählung. Doch handelt es sich bei der einen, wie bei der anderen Form um eine Heiligenlegende, womit jene innige Beziehung zu dem Heiligen und seinem Kult wie die didaktisch-religiöse Tendenz ausgedrückt werden soll.

Im Laufe der Zeit hat der Begriff Legende die viel weitere und umfassendere Bedeutung von Heiligensage im Gegensatz zur weltlichen erhalten, ohne Rücksicht darauf, ob gerade vom Leben eines Heiligen erzählt wird oder nicht. Das inhaltliche Moment trat bei der Bestimmung des Begriffs hinter das formale zurück. So ist die Bezeichnung Volkslegende entstanden, wenn auch die Gattung selbst schon längst vorhanden und gar älter als die Heiligenlegende war. Das Hauptmerkmal dieser ganzen Gruppe ist ihre Volkstümlichkeit. Darin besteht ihr künstlerisch-poetischer Wert. Alle Vorzüge, die an der Volksliteratur gerühmt werden — Einfachheit, innere Wahrheit — teilt die Volkslegende als ein dem Volk gehörendes Produkt. Das Eigentümlich-Legendarische besteht hier in der Behandlung und Lösung wichtigster religiös-sittlicher Probleme. Sie ist didaktisch, aber keineswegs tendenziös.

Daneben existiert eine dritte Bedeutung des Begriffs „Legende" gleich einer unbeglaubigten Erzählung. Ihr Ursprung ist wohl im Reformationszeitalter, wo die Heiligenlegende völlig in Mißkredit gekommen war, zu suchen. Be-

kanntlich hat Luther Legende in „Lügende“ umgedeutet (vgl. noch Simplic. 4, 105 Kurz). Goethe kennt den Begriff in dieser dritten Bedeutung und gebraucht ihn einige Male. Faust sagt zu Mephistopheles II. Teil 10073 f.:

> Es fehlt dir nie an närrischen Legenden;
> Fängst wieder an, dergleichen auszuspenden.

Andere Beispiele bei Grimm, Wb. Bd. 6 S. 535. Vgl. zu Eckermann 4. Febr. 1829. „Legende“ also im Gegensatz zu wissenschaftlicher Erkenntnis. Die anderen zwei Bedeutungen hält Goethe sprachlich nicht auseinander. Für die Lebensbeschreibung des heiligen Alexius (Bd. 19 S. 285, 21)[2] oder des heiligen Rochus (Bd. 34 S. 28, 18) gebraucht er dieselbe einfache Bezeichnung „Legende“ wie für die Erzählung von Jesus und dem Hufeisen oder für das aus indischer Volkstradition geschröpfte Mittelstück der Pariatrilogie. Dagegen unterscheidet er nach der Beschaffenheit der Motive: Liebes- und Halbwunderlegende (Westöstlicher Divan Bd. 7 S. 68, 17).

Im Hinblick auf die indischen Legendenstoffe wohl legt Goethe den legendarischen Stoffen überhaupt einen großen poetischen Sinn bei, wenn er in dem Aufsatz „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort“ (II. Abteilung Bd. 11 S. 60, 16) die Zusammenstellung macht: „gewisse große Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Ueberlieferetes . . .“ und ähnlich in den „Wanderjahren“ (Bd. 25 S. 13, 26 f.): „ihnen wird nur eine Reihe von Mythen, Ueberlieferungen und Legenden lakonisch mitgeteilt“. Die in den „Westöstlichen Divan“ aufgenommene Legende Nizamis von Jesus und dem Hundeaas (Bd. 7 S. 72 f.) nennt er „Parabel“ (S. 73, 19), was mehr die Form der Legende bezeichnen soll; bei dem Siebenschläfergedicht (Bd. 6 S. 267) fehlt jede Be-

2. Ich zitiere nach der großen Weimarer Ausgabe. Wo die Hempelsche (H. A.) u. a. herangezogen werden, sind nähere Angaben gemacht.

zeichnung. Und doch müssen sowohl die Parabel wie die Geschichte von den sieben Schläfern als Legenden in diesem Zusammenhang behandelt werden. Dagegen wird das Fragment von dem ewigen Juden, da es eine über den legendarischen Stoff hinausgehende individuelle Dichtung Goethes, zudem auch schon ausführlich erörtert worden ist[3], nur gestreift.

Stellt man den am Anfang für die Gliederung gewonnenen Gesichtspunkt neben das Resultat unserer Erörterung über den Begriff und die Arten der Legende, so ergibt sich bei der Musterung der bei Goethe in Betracht kommenden Legenden eine wichtige Parallele. Der Legendendichter hat sich fast ausschließlich mit Volkslegenden befaßt. Zu der Heiligenlegende befand er sich dagegen nie in einem produktiven Verhältnis, wie etwa Herder oder die Romantiker. Hier tritt er uns mehr als Theoretiker, Betrachter, Forscher, Interpret entgegen und als solcher freilich wiederum ganz selbständig, frei und objektiv.

Im ersten Teil wird als erster Abschnitt eine allgemeinere Betrachtung über Goethes Auffassung der Heiligenlegende gegeben, im zweiten Abschnitt sind die einzelnen Heiligenlegenden chronologisch behandelt. Hier bedeuten die Rheinreisen der Jahre 1814 und 1815, wo er mit den volkstümlich katholischen Traditionen, mit der christlich-mittelalterlichen Kunst in nahe Berührung kommt, eine Grenze. Die erste Gruppe umfaßt die Legenden der Heiligen Alexius, Filippo Neri; die zweite die der Heiligen Rochus, Ursula und Gereon, der drei Könige. Als Vorklang der späteren romantischen Stimmung bei Goethe wird auf die legendarischen Züge Ottiliens in den „Wahlverwandtschaften“ eingegangen. Der moderne St. Joseph aus den „Wanderjahren“ wird auch an dieser Stelle berücksichtigt.

---

3. Minor: Goethes Fragmente vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heilande. Stuttgart und Berlin 1904.

Der zweite Abschnitt gibt als Ausdruck seiner ethischen Weltanschauung die eigenen Legenden Goethes. Sie sind inhaltlich geordnet und bieten ein zusammenhängendes, einheitliches Bild dar. Der formalen Seite wird jedesmal eine besondere Betrachtung gewidmet.

Erster Teil.

Goethe und die Heiligenlegende.

Je mehr du fühlst ein Mensch zu sein,
Desto ähnlicher bist du den Göttern.

Erster Abschnitt.

Goethes Stellung zu der Heiligenlegende im allgemeinen.

Dafür ist eine Bemerkung am Schluß seiner Wiedergabe der Legende vom heiligen Alexius von der größten Wichtigkeit. „Nach dem Essen suchte ich im Pater Cochem die Legende selbst auf und fand, daß die gute Frau den ganzen reinen menschlichen Faden der Geschichte behalten und alle abgeschmackten Anwendungen dieses Schriftstellers rein vergessen hatte“ (Bd. 19 S. 285). Sie läßt zunächst auf den Standpunkt seiner Kritik der Ueberlieferung gegenüber schließen. Es ist derselbe Standpunkt, den Goethe zur Ueberlieferung der Heiligen Schrift (Dichtung und Wahrheit Bd. 28 S. 100 ff.; zu Eckermann, 11. März 1832) vertreten hat. Er ist frei und nach beiden Seiten gesichert: einerseits wird hier die plattnüchterne, rationalistische Kritik der Aufklärer verbannt, anderseits aber darf sich auch der ängstlich-orthodoxe Buchstabenglaube mit den vergeblichen Bemühungen, Widersprüche, Absurditäten vor der Kritik zu retten, nicht geltend machen. Diese Kritik nun ist poetisch-künstlerischer Art, sie geht von einer Grundidee aus und sucht alles in Bezug darauf zu verstehen, zu erklären, darzustellen. Die biblischen Gestalten sah Goethe immer von

diesem Standpunkt aus, was man an seinem Entwurf anläßlich der Reformationsfeier, wie auch später an dem Entwurf, den er für den bildenden Künstler ausarbeitete (zu Eckermann 16. März 1830, Schriften zur Kunst Bd. 49 II S. 89 ff.), sehr gut studieren kann. Dieser kritische Standpunkt Goethes steigt um so mehr an Wert und Bedeutung, je mehr man sich die Schwierigkeit einer solchen Beurteilung gerade bei der Legende vergegenwärtigt. Die Schwierigkeit beruht auf der schon hervorgehobenen eigentümlichen Entstehung und Ausbildung der Heiligenlegende, ihrem besonderen Wesen, ihrem Sinn und Zweck. Sie sollte zu kirchlich-didaktischen Zwecken gebraucht werden, und danach richtete sich auch die Behandlung der einzelnen Motive. Das kirchlich-tendenziöse Kolorit blieb an ihr haften, wenn nicht immer in der Praxis, an ihrer Behandlung, so doch an ihrem Namen und Begriff. Dieser Umstand gerade hatte im Zeitalter der Reformation jene Bezeichnung „Lügende" hervorgerufen. Hieran nun knüpft auch Herders Aufsatz „Ueber die Legende"[1]. Sie soll wiederum „ein durchaus zu Lesendes, eine Legende" werden. Seine Auffassung war neu und befreiend, insofern er die Legende als eine selbständige, innerlich wahre, also berechtigte literarische Gattung, unabhängig von Kirche und Heiligenkult, hinstellte, begründete und praktisch bewies. Ueber die didaktisch-tendenziöse Richtung der Legende ging er jedoch nicht hinaus. „Wir vermögen nicht, was die Männer der Legende vermochten", sagt er und stellt diese als Muster der höchsten Tugenden hin. Das Interesse für die Heiligenlegende entspringt bei ihm seiner Vorliebe für ihre Gestalten, der Bewunderung ihrer geistigen Größe, sie beruhen auf dem bei Herder sich steigernden Gegensatz zu dem Geist und der Richtung seiner Zeit. Ihm waren die Legenden doch nur Mittel zum Zweck,

1. Werke herausg. von Suphan Bd. 16 S. 387 ff.; vgl. dazu Hayms Biographie Bd. 2 S. 582 ff.

sie sollten die christliche Tendenz möglichst stark ausdrücken. Anderseits lenkten spezifisch legendarische Züge, die Wunder und Seltsamkeiten, die ganze Aufmerksamkeit auf sich und hinderten eine freie, objektive Auffassung. Namentlich zog dieses Element, oft ausschließlich, die Romantiker an, und sie gefielen sich in der starken Herausarbeitung und Betonung gerade solcher Motive.

Sich über diese hervorstechenden, scheinbar wesentlichen Momente hinwegzusetzen und der Heiligenlegende trotzdem bleibende poetische Werte abzugewinnen, bedurfte es der freien, gesunden, auf das Wesentliche gerichteten Auffassung Goethes. Sein Interesse ist nicht auf Vorliebe oder Sympathie für die Heiligen als hohe Repräsentanten der christlichen Idee, auf Bewunderung ihrer Tugend, wie etwa bei Herder, zurückzuführen. Goethe hat sie niemals als Tugendmuster hinstellen wollen. „Daß die Apostel und Heiligen auch nicht bessere Kerls als solche Bursche wie Klopstock, Lessing und wir anderen armen Hundsfötter gewesen" sind (zu Kanzler von Müller, 8. Juni 1830), ist nicht nur die Meinung des alten Goethe. Freilich, sie mochten ihm besonders interessant sein, da sie eine eigentümliche Richtung in der menschlichen Psyche einseitig, darum verstärkend darstellten. Die Beobachtung des Heiligenkults wird ihm seine Begriffe von Kirche und Religion, die Formen ihrer Erscheinung nach außen klarer und deutlicher gemacht haben. Ein religiös-intimes Verhältnis aber zu den Heiligen konnte weder der Spinozist der 80er Jahre, noch weniger der aus Italien zurückgekehrte „Heide" gewinnen, aber auch dem alten, religiöser Kunst und Sitte wärmer zugewandten Denker lag nichts ferner, als die heiligen Märtyrer gläubig zu verehren. Der junge Dichter ließ im „Götz von Berlichingen" den Bruder Martin wehmütig ausrufen: „Nicht Mensch sein zu dürfen!" In „Wilhelm Meisters Lehrjahren" kann man (Buch 8 Kapitel 9) deutlich sehen, unter welchen Bedingungen, nämlich durch den Einfluß des Geistlichen und

die Vision, die arme vom größten Unglück heimgesuchte und zum Wahnsinn getriebene Mutter Sperata das Ansehen einer Heiligen erwirbt. Goethe ist sich vollkommen klar über die Entstehung und den Charakter der Heiligenverehrung, wenn er in einem Brief an Zelter anläßlich der Reformationsfeier (14. Nov. 1816) sagt: „Bald nach ihrer Entstehung und Verbreitung litt die christliche Religion durch sinnige und unsinnige Ketzereien, sie verlor ihr ursprüngliches Reine. Als sie aber gar rohe Völker und verderbte Gesittete bändigen und beherrschen sollte, waren derbe Mittel nötig; nicht Lehren, sondern Dienst bedurfte man. Der einzige Mittler zwischen dem höchsten Gott des Himmels und den Erdenmenschen war nicht genug usw. was wir alle wissen; und so entstand eine Art von heidnischem Judentum, das noch bis auf den heutigen Tag lebt und webt.“ Und vollends jenes gesunde Religionsbekenntnis zu Eckermann am 11. März 1832! Hier heißt es von der Reliquienverehrung: „Fragt man mich aber, ob ich geneigt sei, mich vor einem Daumenknochen des Apostels Petri oder Pauli zu bücken, so sage ich: Verschont mich und bleibt mir mit euern Absurditäten vom Leibe!“ Sein Lebensideal war frohe, diesseitige Tätigkeit. Charakteristisch dafür in diesem Zusammenhange ist seine Behandlung Filippo Neris. Er sieht ganz und gar von dem eigentlich „Heiligen“, Wunderbaren ab, von dem, was Neri für die katholische Kirche erst zum Heiligen stempelt. Der Mensch fesselte und erfreute ihn, seine ganze Art, sich innerhalb der christlich-katholischen Welt- und Lebensanschauung zu betätigen.

Von ganz anderen, philosophischen Voraussetzungen aus sah der große Pessimist Schopenhauer in den Heiligen die Verkörperung seines Lebensideals, der Willensverneinung (Die Welt als Wille und Vorstellung, Reclam Bd. 1 S. 495 ff.). Der Gedanke liegt nahe, daß sie auch für Goethe Symbole der Entsagung — ein Motiv, das bei ihm, namentlich im Alter, eine so große Rolle spielt — gewesen sein könnten. Das

ist bei Ottilie, bei Alexius auch wirklich der Fall. Doch im Sinne einer persönlichen Lebensphilosophie bedeutete für Goethe Entsagung nicht soviel wie Lebensverneinung, Aufgeben des Willens, sondern ein heiteres, zu neuer Tätigkeit überleitendes Verzichten. Ist man sich dieser individuellen Auffassung Goethes von dem Begriff Entsagung bewußt, so wird man den großen Unterschied, der zwischen Schopenhauer und ihm liegt, deutlich erkennen.

Goethe hielt Heiligenlegende und Heiligenverehrung auseinander. Sein Interesse für die Legende war durchaus künstlerisch-poetischer Art. Darin liegt schon ein großer Vorzug. Was aber eine objektive und gerechte Auffassung noch mehr erschwert, ist der vielfach echt-volkstümliche Charakter der Heiligenlegende[2]. Für die Erfassung ihres Kerns ist nicht viel Gelehrsamkeit oder Talent erforderlich, sondern im Gegenteil einfache, naive Empfindung. Ihre Motive beziehen sich auf die ersten einfachen Grundregungen der menschlichen Seele, auf die nächsten ethischen Beziehungen des Einzelnen zur Außenwelt und es bleibt gerade darum dem Höhergebildeten, mit einer komplizierteren Denk- und Empfindungsweise, mit verfeinerten oder gar verwickelten und verwirrten ethischen Gefühlen, sehr oft das Wesen der Legende verschlossen. Er versteht sie entweder gar nicht oder in geringerem Maße, als der einfach denkende und fühlende Mensch aus dem Volk; sie hat für ihn nicht die Bedeutung, die sie für dieses als ein wichtiger Lebensfaktor besitzt; und wenn er der Legende etwas abgewinnen will, so sieht er von ihrem eigentlichen Wesen ab und sucht andere in ihr steckende Elemente stärker hervorzuheben, ja sie einseitig zu betonen und auf die Spitze zu treiben (so Herder, oft die Romantiker). Goethe aber hielt sich immer an die Volksüberlieferung; er verstand ganz gut, was das

2. Hier wird von der hagiographisch-tendenziösen Form und Richtung, wovon in der Einleitung gesprochen wurde, abgesehen.

Volk an der Legende fand — jene Schlußbemerkung zeigt es, eine nähere Analyse der Alexiuslegende wird es noch mehr beleuchten — und darin suchte er deren eigentliche Bedeutung, Wert und Sinn. Indem er das echt-volkstümliche Gut der Legende festhielt, rettete er sie.

Mustert man die einzelnen Gestalten der Heiligen und ihre Legenden, die für Goethe besonders in Betracht kommen, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf: warum haben ihn gerade diese interessiert? Bei einer näheren Betrachtung sieht man, daß immer charakteristische und gewichtige Gründe den Ausschlag gegeben haben. Sie waren zum Teil persönlich, dichterisch-menschlich, so bei Alexius und Neri, aber auch bei den heiligen drei Königen; teils sind sie in Goethes literarisch-künstlerischer Anschauung begründet, so die ganze Gruppe nach den Rheinreisen. Die Lektüre der bei den Romantikern beliebten, symbolischen Legende vom armen Heinrich, „ein an und für sich betrachtet höchst schätzenswertes Gedicht“ rief in ihm einen „physisch-ästhetischen Schmerz“ hervor (Tag- und Jahreshefte, Bd. 36 S. 72 f.). Nie hat er sich wie Herder und die Romantiker von vornherein für die Heiligenlegende und die ganze Gattung interessiert und etwa mit Rücksicht darauf solche Stoffe gesucht und bearbeitet. Auch hier beobachten wir jedes Mal eine notwendige und gesunde Auswahl des ihm Gemäßen.

Zweiter Abschnitt.

Goethes Stellung zu den einzelnen Heiligenlegenden.

Erste Gruppe.

1. Kapitel.

Der heilige Alexius.

Goethes Interesse für die Legende des heiligen Alexius ist durch die menschlich wahre Tragik einer freiwilligen Entsagung bestimmt. Diese ganze Tragik ist hier innerlich. Ueber die äußeren Martern, bei denen P. Martin und seine Vorgänger gern verweilen, geht Goethe mit seiner Erzählerin hinweg; ihn fesselt der innere Konflikt, die seelischen Leiden. Die Tragik wird hier außerdem allmählich, durch die Steigerung der Prüfungen, vorbereitet. So ist diese Legende künstlerisch eine der besten. Das Gefühl der freiwilligen Entsagung war ihm gerade damals — in der ersten Weimarer Zeit — wohlbekannt. Jene inneren „erbärmlichen" Leiden des heiligen Alexius, die die Frau mit tiefer Rührung betonte, mochten in Goethes Seele zarte Saiten angerührt haben (vergl. Briefe an Frau von Stein, bes. 1, 2. Mai 1776).

Wir können die Alexiuslegende, sowie sie in Goethes Werken (Briefe aus der Schweiz 1779, Bd. 19 S. 281 ff.) vorliegt, als sein Eigentum ansehen. Nach seinen Worten darf man zwar annehmen, daß schon die Frau selbst, der Vorlage gegenüber, die wichtigen, wesentlichen Züge und Motive hervorgehoben hat, ihre kernhafte Verbindung aber wie ihre konkrete Ausgestaltung gehört im großen und ganzen durchaus Goethe selbst. Das beweist sowohl die bewunderungs-

würdige, die Idee so stark und charakteristisch wie möglich wiedergebende Darstellung, die doch nur einem Künstler wie Goethe gelingen konnte, als die spezifisch Goethische Art und Weise. Beides wird sich uns bei der vergleichenden Analyse ergeben.

Der heilige Alexius nimmt neben anderen Heiligen eine Sonderstellung in der großen Familie der christlichen Märtyrer ein. Seine Legende ist eine der verbreitetsten, sie ist fast in allen Sprachen Europas und des christlichen Asiens belegt und hat entweder als mündliche Ueberlieferung im Volk oder als literarisches Werk im Kreise der Hagiographen und der Dichter früherer Zeit fortgelebt. Heiligenlegende hängt, wie wir betont haben, mit Heiligenkult zusammen und da ist es nichts besonderes, wenn sie an einem bestimmten Ort blüht, wie z. B. die Rochuslegende in den Rhein- und Maingegenden bei Bingen. Eine solche Beliebtheit und Verbreitung hängt nicht mit der Legende als solcher zusammen, sondern bezieht sich auf ein intimeres, persönliches Verhältnis zu der Heiligengestalt, die als Schutzpatron verehrt wird. Daß aber die Alexiuslegende oft ohne einen solchen Zusammenhang so verschiedene Gegenden durchwandert hat und sich einer so großen Beliebtheit, so vieler Bearbeitungen erfreute, spricht für die Legende selbst, und zwar erstens für die einzelnen Motive an sich, zweitens für deren Verknüpfung zu einer Heiligenlegende als einem Ganzen.

Man kann zwei Wege einschlagen, um das besondere Wesen der Alexiuslegende zu erschließen. Der eine ist der historische, und hier sind wir in der glücklichen Lage, eine reiche Ueberlieferung aus verschiedenen Zeiten und Ländern, zumal aber die erste wahrheitsgetreue Erzählung, die als Ausgangspunkt gilt, zu besitzen; die Entstehung und Ausbildung der Alexiuslegende wird sich daneben besonders charakteristisch für die Entstehung und Ausbildung der Heiligenlegende überhaupt zeigen. Der andere

Weg ist mehr psychologisch-analytisch — die Vergleichung Goethes und Martins — und er führt uns näher zu Goethe.

Um die Erforschung unserer Legende haben sich deutsche und französische Gelehrte bemüht; namentlich erwarb sich Amiaud (La légende syriaque de Saint Alexis Paris 1889) durch Uebersetzung der syrischen Alexiuslegenden und eine eindringende vergleichende Analyse große Verdienste, daneben sind Maßmann (Sankt Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen 1843), M. Fr. Blau (Zur Alexiuslegende, Germania Bd. 33 S. 181 ff.), Gaston Paris (Romania Bd. 8 S. 163) zu erwähnen, die dazu nicht wenig beigetragen haben.

Ich fasse hier die Resultate dieser Forschungen über Entstehung und Entwicklung der Alexiuslegende kurz zusammen. Für die Beurteilung dieser Fragen kommen drei Stufen in Betracht: 1. eine syrische Vita aus dem 6. Jahrhundert; 2. ein griechischer Kanon aus dem 9. Jahrhundert, wahrscheinlich von Joseph Hymnographus verfaßt (Blau S. 191), 3. die kirchlich-lateinische Legende, im 10. Jahrhundert in Rom entstanden, bei Maßmann S. 167 ff. und in den Acta Sanctorum Jul. IV S. 251 ff. abgedruckt. Die syrische Vita, die als Ausgangspunkt der Alexiuslegende aufzufassen ist, gibt eine treue Erzählung vom Leben eines gottergebenen Mannes, der, als Sohn reicher, vornehmer Eltern in Rom geboren, am Tage seiner Hochzeit nach Edessa flieht, hier zur Zeit des Bischofs Rabula als ein auch von den nach ihm ausgeschickten Boten nicht erkannter Bettler jahrelang in der Kirche der heiligen Maria verbringt und zuletzt, infolge strengen Wachens und Fastens erkrankt, in einem Hospital sein Ende findet. Diese Erzählung weist allerdings einen wunderbar gefärbten Zug auf — es wird am Schlusse erzählt, wie der Bischof Rabula, von dem Kirchendiener und den Totengräbern begleitet, zum frischen Grabe kommt und statt der Leiche des frommen Mannes nur seine Lumpen findet — aber sie ist ohne Zweifel als eine wahrheitsgetreue Vita

anzusehen, da sie einerseits eine Fülle von lokal und zeitlich bedingten Einzelheiten zeigt und anderseits individuell und zufällig verläuft.

Die große wichtige Wandlung von dieser wirklichkeitsgetreuen Erzählung zu einer Legende hat sich zwischen der ersten und zweiten Stufe vollzogen. Der Kanon Josephs, seinem hymnischen und die wichtigsten Ereignisse nur andeutenden Charakter nach, setzt die Bekanntschaft mit der schon ausgebildeten Alexiuslegende, einen in der byzantinischen Kirche oder wenigstens in Konstantinopel schon verbreiteten Alexiuskult voraus. Diese dem griechischen Kanon zugrunde liegende, uns nicht überlieferte griechische Alexiuslegende dient dann als Grundlage für alle späteren erhaltenen syrischen, griechischen und lateinischen Fassungen. Wie sie im einzelnen ausgesehen haben wird, hat Amiaud durch eine vergleichende Analyse der überlieferten Gestalten dargelegt. Danach enthielt sie schon alle wesentlichen Züge, die den Grundbestand unserer Legende ausmachen. Alles später Hinzugefügte, Geänderte ist von keiner wesentlichen Bedeutung. Ob aber die so konstruierte Alexiuslegende als erste und einzige Zwischenstufe aufzufassen ist, oder ob die Umwandlung sich allmählich vollzogen hat, kann man nicht mit Bestimmtheit sagen. Wie fand nun die Umwandlung selbst statt?

Schon sehr früh ist die große Aehnlichkeit im Lebenslauf des heiligen Alexius und des heiligen Johannes Calybita bemerkt worden, und das hat manche Hagiographen dazu geführt, beide Heiligen zu identifizieren; dagegen protestierte aber bereits Pinius (AA. SS. S. 238). Diese Aehnlichkeit bezieht sich auf ein sehr wichtiges Hauptmotiv beider Legenden: auf die Heimkehr der Heiligen aus der Fremde und ihr jahrelanges unbekanntes Bettlerdasein in unmittelbarer Nähe ihrer Eltern. Wenn man sich aber beide Legenden näher ansieht, so bemerkt man, wie grundverschieden dasselbe Motiv beide Male behandelt wird, wie sehr

namentlich die Voraussetzungen der scheinbar ähnlichen Heimkehr und des unbekannten Lebens zu Hause voneinander abweichen. Und wenn trotzdem beide Gestalten verwechselt und identifiziert wurden, so zeigt das erstens, wie oberflächlich die Hagiographen manchmal verfuhren; zweitens, wie man in solchen Kreisen und im Volke gewisse aus dem Zusammenhang und der Bedeutung herausgelöste Motive liebte, auf sie seine ganze Aufmerksamkeit wendete und darüber die ins Gesicht springenden Verschiedenheiten vergaß. Diese Erwägungen gewähren uns einen Einblick in die Werkstatt der Legendenverfasser früherer Zeit. Sie verfügten über eine große Anzahl von Motiven (aus der Bibel, aus schon vorhandenen Legenden), die sie immer gebrauchen konnten, entweder indem sie diese in schon umlaufende Heiligenlegenden einschoben und dadurch oft ausgleichend auf sie einwirkten, oder indem sie sie bei eigener Abfassung von Legenden verwerteten (vgl. P. Toldo S. 272, Delehaye Kap. 3).

Die Ausbildung unserer Legende nun hat allerdings unter der Einwirkung von Motiven der Legende des heiligen Johannes Calybita stattgefunden, aber hier handelt es sich, im Gegensatz zu jener äußerlichen, schematischen Art der Verschmelzung, um eine geschickte, bewußt oder unbewußt auf einen Kern, eine Idee ausgehende Bearbeitung. Eine genauere Analyse der Art dieser Bearbeitung wird uns davon überzeugen. Der Charakter des heiligen Alexius, seine Frömmigkeit, Demut, Standhaftigkeit, ist bereits in der syrischen Vita stark ausgeprägt. Schon als Jüngling ist er im Glauben an Gott befestigt, keine Kameraden, keine schönen Sklavinnen können ihn von seiner einmal eingeschlagenen Richtung ablenken. Demselben Charakter entspringen dann alle weiteren Ereignisse. Er flieht am Tage seiner Hochzeit, lebt in Edessa als Bettler, gibt sich den Boten nicht zu erkennen, will zuerst auf die Bitte des Kirchendieners dessen Nachtlager nicht teilen, und erst als er völlig

entkräftet ist, läßt er sich in das Hospital bringen, wo er stirbt. Dieser Charakter mit seinen Konsequenzen war der zu befruchtende Boden. Motive aus Johannes Calybita wirkten nun darauf ein. Der gottergebene Mann sollte jetzt nicht in der Fremde sterben, sondern wie der heilige Calybita zu Hause, bei den Seinigen. Aber bei Calybita geschah das eigentlich uncharakteristisch und nicht genügend motiviert: er bekommt Heimweh, oder eine Stimme gebietet ihm im Traum, den letzten Segen seiner Eltern einzuholen, er verläßt das Kloster in Bithynien und kehrt freiwillig heim, wo er sich dann aber wunderlicherweise nicht zu erkennen gibt. Hier dagegen sollte dieses Moment sich in den Gang der Ereignisse hübsch einreihen, sie umgestalten und dadurch im Sinn und Geist der Geschichte eine glücklichere Steigerung bewirken. Diese Steigerung bedeutete einen Uebergang zur Legende. Etwas Außergewöhnliches lag schon in dem Mann Gottes der syrischen Vita, und jener Zug am Schluß sollte die Heiligkeit wenigstens andeuten. Hier aber, wo die Proben bis ins Uebermenschliche gesteigert wurden, konnte nur ein Heiliger am Platz sein, und es sollten darum größere, augenfälligere, erhebendere Wunder geschehen. Jetzt kann nicht der Heilige selbst sich dem Kirchendiener zu erkennen geben — das wäre eine menschliche Schwäche — sondern es muß ihn die göttliche Stimme aus dem heiligen Bilde der Jungfrau Maria dem Kirchendiener anzeigen; das reiht sich sehr gut an die Szene mit den Boten an, denen er seine Gegenwart verschweigt. Diese Aenderung wurde aber ganz besonders durch das neu hinzugekommene Hauptmotiv der Heimkehr mitbestimmt, es sollte dadurch gewissermaßen die Flucht aus Edessa motiviert werden. Der Bearbeiter konnte ja die Rückkehr nicht so einführen, wie sie bei Calybita motiviert war, also einfach übertragen – das widerspräche völlig jenem Grundcharakter der syrischen Vita, den der Bearbeiter nur zu steigern und ins Legendenartige zu übertragen sich bemühte. Aus demselben Grunde sollte ferner

die konkrete Ausgestaltung des übernommenen Motivs der Heimkehr anders ausfallen. Unser Heiliger konnte nicht außerhalb seines Elternhauses in einer selbstgebauten Hütte wohnen und sterben, er mußte mit Eltern und Braut täglich in Berührung kommen, sie sollten ihn darum als einen Bettler bei sich im Hause aufnehmen und nicht wie den Calybita ausstoßen; damit steht dann die Wohltätigkeit und Frömmigkeit der reichen Eltern im Zusammenhang. Wenn wir mit Blau (S. 191) annehmen, daß in der achten Ode, wo es heißt: „antea incognitus parentibus fuisti tempore tuae peregrinationis, revelasti ipsis arcanum in gloriam Dei nostri, o gloriose, te manifestans, qui te magna gloria dignatus fuit" eine direkte, deutliche Beziehung zu der Legende des Johannes Calybita vorhanden ist (Amiaud übersetzt: „Celui leur révéla et leur fit connaître clairement le mystère de son existence"), so haben wir die weitere Ausbildung der Legende, die diesen Zug fallen ließ, als eine glückliche, den vorhergehenden Momenten, der Idee, dem Charakter entsprechende Steigerung ins Ideale, Legendarische anzusehen.

So wird sich die Umwandlung im wesentlichen vollzogen haben. Die syrische Vita gab den Keim der Legende, den der Bearbeiter mit einigen aus der Legende des Johannes Calybita übernommenen Motiven befruchtete. Es fielen bei diesem Prozeß alle lokal und zeitlich bedingten Einzelheiten der Vita weg zugunsten anderer Züge, die sich aus der Vermischung, Berührung der alten und neuen Motive, aus der Herausarbeitung der Grundidee, aus der Betonung des Legendenkolorits ergaben.

Diesem so ausgebildeten Grundbestand hauptsächlich ist die große Beliebtheit und weite Verbreitung der Alexiuslegende zuzuschreiben. Er bleibt in ihrer weiteren Entwicklung, die sich jetzt nur in unwesentlichen, von Zeit, Ort, Auffassung abhängigen Aenderungen bewegt, im großen und ganzen bestehen. Diese Aenderungen bei jeder uns überlieferten Legendengestalt sich genauer anzusehen, sie histo-

risch und psychologisch zu erklären, stellten sich die einzelnen Forscher zur Aufgabe. So hat z. B. Körting in seinen „Studien über altfranzösische Bearbeitungen der Alexiuslegende" (Trier 1890) die Einwirkung der jeweiligen Stiltendenzen der französischen Volksepik auf die vier altfranzösischen Bearbeitungen O, S, M, Q dargelegt; unter anderem erblickt er auch manche Eigentümlichkeiten, die auf die Nationalität des Dichters oder Bearbeiters zurückzuführen sind. Andere Aenderungen hängen mit ganz persönlichen Momenten zusammen.

Die Alexiuslegende verbreitete sich schnell nach allen Seiten, sie wanderte nach Syrien zurück und erfuhr einen neuen Einfluß von der syrischen Vita, der Urgestalt unserer Legende. Das entscheidende Moment jedoch für die Legende wie für den Kult des Heiligen war, daß diese Wanderung auch Rom erreichte. Das fand sicher gegen das Ende des 10. Jahrhunderts statt. Die hier entstandene lateinische Alexiuslegende ist nun als Ausgangspunkt aller späteren abend- und morgenländischen Redaktionen und Bearbeitungen anzusehen. Neu in ihr ist nur die Beziehung zu der Bonifaziuskirche. Diese lateinische Legende und alle auf ihr fußenden Redaktionen werden seit Maßmann mit dem Namen „kirchlich" bezeichnet, im Unterschied von einer zweiten Gruppe, die neue, eigentümliche Züge aufweist. Man nimmt an, daß diese Gruppe sich zuerst eng an die kirchliche Fassung angeschlossen, dann aber allmählich selbständig ausgebildet hat. Es ist namentlich ein in der kirchlichen Legende schon vorhandener Keim nach literarischen, damals beliebten und verbreiteten Vorbildern ausgebildet: die Braut nimmt hier einen größeren Spielraum ein; die Szene in der Hochzeitsnacht vor der Flucht wird breiter, poetischer ausgemalt, die Flucht erstreckt sich bis nach Jerusalem, es werden Gespräche zwischen der Braut und dem heimgekehrten, unerkannten Alexius eingeflochten, den Brief, den der Gestorbene in seinen gefalteten Händen hält, kann nur sie entwenden;

ferner wird über den Tod der Eltern und der Braut berichtet, bei dem Begräbnis streckt der Heilige seine Arme aus und empfängt seine Braut, und so werden sie endlich im Grabe vereinigt; außerdem erscheint in dieser Gruppe neu das Wunder von dem Glockengeläut beim Tode des Heiligen.

Zu der ersten Ueberlieferungsreihe nun gehört die Alexiuslegende, wie sie uns in den „Verbesserten Legenden der Heiligen" bei P. Martin von Cochem, „der Rheinischen Provintz Capuciner, Jubilarium und Seniorem" vorliegt (Cölln und Franckfurth, Anno MDCCXXVI S. 653 ff. Der siebenzehende Tag im Julio). Wie in den anderen katholischen Ländern, so wurde der Kult und die Legende des heiligen Alexius bald nach ihrer Entstehung auch in Deutschland verbreitet. Das erste und das wichtigste Zeugnis wird im Leben des Meinwerk gegeben (Monumenta XI, 104—161); „Alexius befreit das in Rom lagernde Heer der Deutschen von der Seuche und Meinwerk erbaut dem Heiligen zum Danke dafür am Eingange der Stadt Paderborn eine Kapelle; zugleich erzählt die Lebensbeschreibung, daß Meinwerk dem heiligen Alexius hohe Verehrung gezollt habe" (Blau S. 190); nach Maßmann hat die Erbauung der Kapelle um 1014 stattgefunden. Die acht mittelhochdeutschen gereimten Alexiuslegenden, worunter sich auch die Konrads von Würzburg befindet, sprechen für die große Verbreitung und Beliebtheit dieser Legende auch außerhalb der Kirche. Sie gehören zu der einen oder der anderen Ueberlieferungsreihe und entfernen sich mehr oder weniger von der benutzten Vorlage. So ins Volk eingedrungen, hat die Alexiuslegende in Deutschland eine weitere Umwandlung erfahren. Sie ist zu einer Kinderlegende geworden (Grimms Kinder- und Hausmärchen 1819 Bd. 2 S. 295 f. Aus dem Paderbornischen). Der Gang und zum Teil der Sinn der Legende — „Armut und Demut führen zum Himmel" — ist beibehalten, aber es ist keine Legende mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Alles Ernste, Tiefe, Tragische hat hier dem leichten, märchen-

haften, ja humoristischen Ton Platz gemacht. Der Heilige ist natürlich zu einem Königssohn geworden, ein Greis unterrichtet ihn, wie er in den Himmel kommen kann, und als die sieben Jahre vorbei sind und er nach Hause heimkehrt, da kümmern sich weder Eltern noch Brüder um ihn. Nach seinem Tod entsprießt auf der einen Seite des Grabes eine Rose, auf der anderen eine Lilie.

Unser geistlicher Volksschriftsteller P. Martin von Cochem gibt selbst in seiner „Vorrede über diese revidirt- und korrigirte Legend der Heiligen" Aufschluß, wie er bei seiner Sammlung verfahren ist: „als habe ich diese mühsame Arbeit auff mich genohmen und selbiges gantze Buch von Wort zu Wort auffmercksam überlesen, mit denen Lateinischen Legenden conferirt, korrigirt, an vielen Orten verbessert". Dem Geistlichen kam es also hauptsächlich auf eine genaue Uebereinstimmung mit der kirchlich-lateinischen Legendenüberlieferung an.

Man kann zur Charakteristik der Stellung Martins zur kirchlich-lateinischen Ueberlieferung der Alexiuslegende folgendes bemerken: 1. Es sind einige Motive ausgelassen, von ihm selbst oder, seiner Art nach, wahrscheinlicher schon von der Vorlage. a) Die Krönung der Vermählten. In der lateinischen Legende heißt es: „et impositae sunt eis singulae coronae in templo S. Bonifacii martyris per manus honoratissimorum sacerdotum". Diese Auslassung ist wohl aus Rücksicht auf den Leser oder Zuhörer geschehen, da die Krönung bei der Hochzeit ein nur in der byzantinischen Kirche üblicher Gebrauch ist. b) Die Anspielung auf das Bild Christi in Edessa: „abiit Edessam Syriae civitatem, ubi sine humano opere imago domini nostri Jesu Christi in sindone habebatur". Dieses Motiv ist von keiner Bedeutung für die Entwicklung der Ereignisse. c) Der zuerst in die lateinische Legende eingeschlichene Anachronismus von der Gegenwart beider Kaiser in der Kirche und beim Leichnam des Heiligen: „Tunc Imperatores Arcadius et

Honorius, qui eodem tempore regebant Romanum imperium, una cum Pontifice Innocentio coeperunt ire in domum Euphemiani, et diligenter exquirere de homine Dei.“ Bei Martin liest man am Anfang allerdings: „und sein Vatter, so Euphemianus hieße, ware bey den damahligen Kaysern Arcadio und Honorio in grösten ansehen, wie auch der fürnehmste Rathsherr in Rom“, aber wo sie in die Handlung eingreifen, heißt es nur: „der Kayser“, mit einer Anpassung an die Vorstellungen des einfachen Lesers und Zuhörers. d) Der Sack der trauernden Mutter. Die lateinische Legende: „Mater quoque ejus a die, qua discessit suus filius, sternens saccum in pavimento cubiculi sui, sedensque super illud ejulans, et lamentans dicebat: Vivit Dominus, quia ita manebo, donec cognoscam, quid actum sit de filio meo“. Bei Martin: „Die Mutter hatte weder tag noch nacht ruhe, weinte schier die augen aus dem kopff, und fienge vielmal an aus überschwenglichem hertzeleyd mit heller Stimm zu heulen, und den nahmen ihres geliebten kinds zu nennen.“ Dichterische Bearbeiter, wie Konrad von Würzburg, haben sich freilich solche Motive nicht entgehen lassen. e) Zu erwähnen ist noch, daß an die Stelle der Bonifaziuskirche hier St. Peters-Kirche gesetzt ist. — 2. Es sind einige Erweiterungen zu konstatieren, die sich mehr auf die Anwendung der gegebenen Motive, auf Ton und Stil des Ganzen beziehen. Sie lassen sich auf Martin selbst zurückführen. a) Der Vater ist weich, sentimental aufgefaßt; er bedient nicht nur mit „eigenen Händen“ seine Gäste, sondern „gesetzt, daß er zuweilen etwan nachlässiger diese seine barmhertzigkeit aus unbedachtsamkeit verricht hatte, pflegte er diese Saumseligkeit mit vielen zähren auf gebogenen Knyen zu beweinen, und den folgenden Tag alles zweyfach wieder einzubringen“. b) Bei den Kaiserszenen ist Martin ausführlicher. Nachdem die Stimme in der Kirche den Tod des Heiligen im Hause Euphemiani angekündigt hat, eilt dieser voraus, befiehlt das Haus „auf das zierlichste zuzu-

richten, damit der Kayser mit ehren empfangen würde", und geht zu dem Heiligen, „damit er ihn wegen der ankunfft des Kaysers ermahnen, und mit einem schönen rock kleiden solte". Nachher geht er dem Kaiser entgegen und begleitet ihn „mit schuldigster Reverentz in das allerschönste Zimmer," wo dann auf den Befehl des Kaisers der heilige Leichnam in ein zierliches Bett gelegt wird. c) Hie und da greift Martin erklärend — man merkt den Prediger — in die Geschichte ein; so nach der Rückkehr der Boten, die Alexius vergebens gesucht haben: „Wer will aber beschreiben, wie sich die betrübte Eltern und die verlassene Braut angestellt haben ? Diß mag nur von den jenigen Eltern begriffen werden, welchen dergleichen etwas in ihrem Leben begegnet." Oder bei der Schilderung der Heimkehr des in Italien wider seinen Willen gelandeten Alexius: „Er munterte sich selbsten auf, allhie ein stücklein zu wagen, deßgleichen die Welt biß dahin noch wenig gesehen."

Im allgemeinen kann man von Martins Alexiuslegende sagen: sie fußt durchaus auf der lateinisch-kirchlichen Ueberlieferung; sein Eigentum sind nur manche Uebertreibungen in der Anwendung der Motive, was die kirchlich-schriftstellerische Auffassung noch äußerlicher macht. Goethes Urteil nun in seiner Schlußbemerkung zu der Alexiuslegende: „abgeschmackte Anwendungen dieses Schriftstellers" trifft jedoch nicht allein Martins Zutaten, sondern auch alte Züge und Motive, die von jeher der Alexiuslegende angehörten und sich in der Ueberlieferung forterhielten. Martin ist hier nur der zufällige Repräsentant der kirchlich-schriftstellerischen Auffassung der Legende, und dieser Auffassung stellt Goethe die rein-menschliche, echt-volkstümliche der guten, einfachen Frau aus dem Volk entgegen. Dieser Gesichtspunkt soll festgehalten werden, wenn man beide Gestalten der Legende miteinander vergleicht[1].

---

1. Im folgenden habe ich Martins Darstellung aus seiner oben

1. Sämtliche Namen außer Rom, Alexius, Asien, Italien sind vergessen; also: Euphemianus, Aglais, Laodicea, Edessa, Tarsum, Cilicien, Honorius und Arcadius, Papst Inocenz, die St. Peterskirche. Daß die Frau den Namen des Heiligen nicht vergessen hat, ist natürlich. Rom hat sie behalten, einmal als die Geburtsstadt des Alexius und dann als die heilige Papst-Stadt. Asien und Italien sind auch erwähnt: Italien ist das Heimatsland des Heiligen; seine Flucht mußte auch irgendwo lokalisiert werden, daher das Festhalten des Namens Asien. 2. Folgende Motive sind, und zwar wahrscheinlich aus einer anderen Quelle, neu hinzugekommen: a) Die Stimme in der Kirche zu Edessa spricht bei Goethe zum zweiten Male den Bischof an, es heißt: „Da dieser hierauf nicht gewußt wer gemeint sei, habe ihm die Stimme den Bettler angezeigt, den er denn auch zu großem Erstaunen des Volks hereingeholt.“ Bei Martin ist das etwas verwischt: „Diß geschahe zu Edessa durch ein Marien-Bild, welches wunderbarlicher weiß einen Kirchendiener anredete, und zu ihm also sprache: Führet diesen Mann Gottes in die Kirchen, dan er ist würdig des Himmelreichs. Sein Gebett steiget wie ein rauchwerck vor das Angesicht Gottes und der heil. Geist ruhet auf ihm. Der Kirchendiener erstarrete gleichsam über diß mirackel, und breitete es an allen orten der Stadt aus. Da ist der H. Alexius mit großer solennität in die Kirchen geführt worden“ usw. Die Frau kann schwerlich auf jenes Motiv selbst gekommen sein, es erfunden haben. Einmal liegt es nicht in ihrer Art, neue Züge zu erfinden; sie ist in diesem Sinne nicht produktiv, sie bewegt sich

---

angeführten Legendensammlung von 1726, die mir allein zugänglich war, zugrunde gelegt. Meine Erwägungen gelten freilich nur, insofern Martins frühere Ausgaben (Legenden der Heiligen, Augsburg 1705, 1715. Augsburg und Wolfenbüttel 1708) nicht oder wenigstens nicht bedeutend von jener abweichen, da sich nicht mit Sicherheit entscheiden läßt, welche von ihnen Goethe mit seiner Erzählerin gekannt hat.

reproduktiv innerhalb gegebener Motive. Dann aber finden wir gerade dieses Motiv in der vorbildlichen kirchlich-lateinischen Alexiuslegende und in allen von ihr abgeleiteten Fassungen. Bei Martin ist es merkwürdigerweise fortgelassen, die Frau aber verwertet es mit Recht zur größeren Anschaulichkeit: so unscheinbar wie ein gemeiner Bettler sah der Heilige aus, daß niemand dabei an ihn gedacht hätte. b) Am Sterbetage des Heiligen fingen die Glocken der ganzen Stadt Rom an, zu läuten. Dieses Motiv finden wir weder bei Martin noch in der kirchlich-lateinischen Fassung, dagegen erscheint es zweimal in der zweiten oben skizzierten Ueberlieferungsreihe. c) Vielleicht gehört hierher noch ein drittes Moment; es heißt bei Goethe: „Als sie angelangt, nahm der heilige Vater ohne Mühe das Papier dem Leichnam aus den Händen, überreichte es dem Kaiser, der es sogleich von seinem Kanzler vorlesen ließ.“ Bei Martin heißt es nur: „Da ließe der H. Mann den brieff folgen, und der Cantzler fienge an mit heller und deutlicher stimm zu lesen.“ Sonst ist aber jener Zug, daß der Bischof den Brief empfängt, fast in allen Fassungen ausdrücklich hervorgehoben.

Aus dem bisher Gesagten kann man wohl schließen, daß Goethes Erzählerin nicht nur aus Martins Legende geschöpft hat, sondern daneben noch eine andere, mündlich überlieferte Legende kennt; wir bewundern, wie sie gerade diese Züge entlehnt, durch ein sicheres poetisches Gefühl geleitet, und Martin gleichsam ergänzt. Diese Erwägungen sind aber auch von einer anderen Seite aus von großer Bedeutung. Wir können hier deutlich sehen, wie genau Goethe beide Legenden in ihren Einzelheiten auseinander hielt; selbständig kann er noch weniger als die Frau auf jene Züge gekommen sein (vgl. oben S. 29, Anm. 1).

Es folge eine nähere vergleichende Analyse der Fassungen unserer Legende bei Goethe und Martin von Cochem[2]. Goethe sagt ganz einfach: „der Sohn vornehmer,

reicher und gottesfürchtiger Eltern". Damit ist jene lange umständliche Schilderung abgetan. Die drei Eigenschaften sind von Bedeutung für die Entwicklung und den Gang der Ereignisse. G.: er „sei ihnen, die den Armen außerordentlich viel Gutes getan, in Ausübung guter Werke mit Vergnügen gefolgt". Das zu sagen, vergißt Martin und seine Vorgänger, sie erzählen uns viel mehr von seinen hohen Gaben, seinen Studien, seinen Kenntnissen; an diesen Momenten geht die Erzählerin vorbei, sie hat an ihnen mit ihrem Gemüt keinen Anteil genommen, und sie deshalb vergessen; das eigentlich Wichtige, Bedeutende und Wesentliche hat sie herausgelesen und betont. G.: „Doch habe ihm dieses noch nicht genug getan, sondern er habe sich in der Stille Gott ganz und gar geweiht, und Christo eine ewige Keuschheit angelobet." Das ist bei Martin ebenso nicht erwähnt; dort wird es wohl als selbstverständlich angenommen, hier aber gehört dieses Moment notwendig zu der Erzählung, es ist ja eins der wichtigsten Motive für den Verlauf der ganzen Legende. G.: „schöne und treffliche Jungfrau". Durch die Bezeichnung „schön" wird die Wirkung der Legende noch mehr gesteigert. Die Standhaftigkeit des Heiligen wächst in unseren Augen. Durch das Epitheton „trefflich" wird die Sympathie für die Braut erweckt und gesteigert, wir empfinden noch stärker ihr trauriges Schicksal. Die nächste Partie — die Hochzeit und die Flucht — weist bedeutende Abweichungen auf; schon in der Motivierung. Bei Martin heißt es: „St. Alexius stellte sich an, als wann er dessen (der Heirat) gar wohl zufrieden wäre, und gienge mit ihr nach Christlichem Brauch zur Kirchen." Goethe dagegen sagt: „Als ihn in der Folge seine Eltern an eine schöne und treffliche Jungfrau ver-

---

2. Im folgenden wird zwischen der Darstellung Goethes und der seiner Erzählerin nicht unterschieden, da dies erstens nicht durchweg möglich und zweitens in diesem Zusammenhang ohne Wichtigkeit ist.

heiraten wollen, habe er zwar sich ihrem Willen nicht widersetzt, die Trauung sei vollzogen worden.“ Scheinbar ist beide Male dasselbe gesagt; es wird hier wie dort dieselbe Tatsache berichtet — Alexius' Vermählung mit der ihm von den Eltern „zugeführten“ Braut — aber beide Wendungen verraten zwei verschiedene Auffassungen. Martin spricht bestimmt aus, wie Alexius den Wunsch seiner Eltern aufnahm. Goethe dagegen läßt diese Frage offen, erwähnt jedoch das Wesentliche, was Martin wohl auch gemeint haben wird, aber nicht ausgesprochen hat: die Liebe des Sohnes zu den Eltern, sein Gehorsam als Pflicht ist hier das charakteristische, entscheidende Motiv für die Vermählung. Das zeigt, wie lebendig, folgerichtig hier die Ereignisse, die Situationen erlebt werden, während Martin und seine Vorgänger auf andere, nebensächliche Züge ihre Aufmerksamkeit wenden und darüber das Charakteristische vergessen. Jener Zug aber — das Verhältnis des Heiligen zu seinen Eltern — erzeugt gerade die hohe Tragik der folgenden Flucht. Hier geraten Liebe des Sohnes zu den Eltern und Liebe des Heiligen zu Gott, seine Pflicht und sein Gelübde, keusch zu bleiben, in Konflikt, und er, der gute, fromme, geliebte Sohn, muß fliehen, seine lieben Eltern verlassen, freiwillig und doch gegen seinen eigenen Willen. Daß hier die Szene in der Schlafkammer nicht statthat, liegt auf der Hand. Was soll dort der Heilige mit seiner Braut, wo er sie mit „liebreichen Worten ermahnt, ihren Bräutigam biß ans End ihres Lebens mit keuscher liebe zu lieben“ und ihr seinen „güldenen treuring, wie auch seinen kriegs-gürtel, in ein schönes seidenes Tuch eingewickelt“ überreicht! Das widerspricht ja völlig der tiefernsten Auffassung der ganzen Situation. Es ist wohl begreiflich, wenn die Bearbeiter der Alexiuslegende sich dieses Motiv gerade nicht haben entgehen lassen; die meisten fanden jedoch bessere, poetischere Worte, dafür als unser Pater und die lateinischen Hagiographen.

Die Beschreibung der Flucht — „der H. Alexius aber gienge von ihr eilends in sein zimmer, und nahme viel gold und silber zu sich; damit eilete er noch dieselbe Nacht hinweg . . .“ — und der Wanderung — „Als er aus dem Schiff gestiegen, kame er zu etlichen Viehetreibern, und reisete mit selbigen fort biß nach Edessam in Mesopotamia“ — hat die Frau als uncharakteristische Einzelheiten vergessen. Das Leben in der Fremde ist kurz und treffend charakterisiert: „Er habe daselbst die Gestalt eines schlechten Bettlers angezogen und sei dergestalt unkenntlich geworden, daß ihn auch die Knechte seines Vaters, die man ihm nachgeschickt, nicht erkannt hätten.“ Bei Martin wird die Szene mit den Boten ausführlich dargestellt. Sie reichen Alexius Almosen: „Er kennete sie zwar gar wohl, spührte auch in seinem hertzen nicht geringen widerstand, welchen er in erinnerung der Armuth und Verlassenheit Christi des Herrn stillte. Ja als er sich der Erniederung seines Erlösers erinnerte, danckte er Gott inniglich, daß er ihn um seines H. Namens willen gewürdiget, das allmosen von seinen Knechten und Hausgenossen zu empfangen.“ Anschauung, Sprache, Stil entspringen hier einer geistlich-schriftstellerischen Auffassung. Martin von Cochem und seine Vorgänger sehen Alexius immer durch katholisch-kirchliche Brillen an; sie legen ihre eigenen Anschauungen, Ideale, Empfindungen in die Heiligenlegende hinein. Die Frau dagegen nimmt die Ereignisse rein-religiös, einfach-menschlich, und da fallen jene unwesentlichen Partien aus. Das darauf folgende Motiv bei Martin — die Boten kehren zurück, erzählen der Braut und den Eltern von ihren vergeblichen Bemühungen, Alexius ausfindig zu machen; Klagen der Eltern und der Braut — ist bei Goethe weggelassen; es erscheint viel charakteristischer an einer späteren Stelle, da nämlich, wo im Gegensatz zu Martin hervorgehoben wird, mit welch übermenschlicher Standhaftigkeit der Heilige „die

andaurende Betrübniß der Eltern und seiner Gemahlin über die Abwesenheit ihres so geliebten Alexis“ ausgehalten hat.

Nach Martin bleibt Alexius 17 Jahre in der Fremde. Bei Goethe haben wir „drei oder vier Jahre“. Dort ist die Zahl zufällig-äußerlich, hier charakteristisch: der Heilige muß in jüngerem Alter nach Hause zurückkehren. Abweichend von der Quelle spricht hier die Stimme zweimal, und zwar nicht zum Kirchendiener, sondern zum Bischof. Die erste Abweichung stimmt mit der landläufigen Ueberlieferung der Legende überein – das läßt uns Bekanntschaft der Frau mit einer anderen Fassung vermuten — die zweite dagegen ist ganz selbständig vorgenommen. Vielleicht hat die ähnliche Situation aus dem zweiten Teil der Legende — die Stimme offenbart dem Papst in der Kirche den Tod des Heiligen — unbewußt herübergewirkt, oder sie ist als eine gute, unbewußt vollzogene Verbesserung aufzufassen. Eine andere Abweichung ist wiederum charakteristisch; Martin schreibt: „Da ist der H. Alexius mit großer solennität in die Kirchen geführt worden und ward von jedermann hoch gehalten. Diese ehrerbietung mochte der demüthige Alexius in die länge nicht leyden.“ Bei Goethe kommt es nicht zu einer „Ehrerbietung“, der Heilige macht sich gleich davon und auf ein Schiff, „willens weiter sich in die Fremde zu begeben“. Hier wird kein Kompromiß mit solchen anlockenden Situationen, wie bei den Hagiographen, gestattet.

Der Entschluß des an italienischem Ufer wider Willen gelandeten Alexius, sein Elternhaus aufzusuchen, ist beide Male anders motiviert. Bei Martin tut er es, weil er keinem fremden Menschen beschwerlich sein will. Wie äußerlich ist das der sinn- und gehaltvollen Motivierung bei Goethe gegenüber: „der heil. Mann habe hierin einen Wink Gottes gesehen und sich gefreut eine Gelegenheit zu finden, wo er die Selbstverleugnung im höchsten Grade zeigen konnte.“ Die folgende Szene zwischen Alexius und dem Vater ist ausgelassen; danach begegnet der Heilige seinem Vater,

spricht ihn an und bittet um Aufnahme, indem er ihn an seinen herumwandernden Sohn erinnert: „so wird der Heil. Gott eure Zeiten segnen, und die eurige, so unter den frommen herumwandern, gesund wieder nach hauß führen". Damit stimmt sehr gut überein, wenn der Vater sich dieses Bettlers besonders annimmt, unter den Dienern demjenigen Freiheit und Lossprechung von der „dienstbarkeit" verspricht, der diesem Armen dienen will, ihm „ein Ort im Vorhoff unter den stiegen ehrlich zubereiten" läßt, „damit er ihn im ein- und ausgang sehen möchte," und „große sorg für ihn" trägt, „damit er keinen mangel an essen und trincken, und leibs-nothdürfften leyden sollte". Bei Goethe heißt es einfach: „diese (die Eltern), ihn auch dafür haltend, haben ihn nach ihrer frommen Wohltätigkeit gut aufgenommen." Das ist die zunächstliegende, natürliche Motivierung. Die Eltern brauchen nicht erst an ihren Sohn erinnert zu werden, um den Armen, Bittenden in ihr Haus aufzunehmen; das tun sie ihrer Art und Gewohnheit nach ohne weiteres. Alexius wird wie jeder andere Bettler aufgenommen, und so ist es hier viel verständlicher, wenn er dann von dem Diener schlecht behandelt wird, als in der Ueberlieferung, wo er die besondere Aufmerksamkeit des Hausherrn gewonnen hat und eine Sonderbehandlung erhält. Aus demselben Grunde kann die Frau den Zug von dem Aufenthalt unter der Treppe nicht im Sinne der Ueberlieferung gebrauchen. Bei ihr verwandelt sich der vom Vater gewählte Ort im Vorhof unter den Stiegen in ein schlechtes, vom verdrießlichen Diener dem Heiligen angewiesenes Loch unter der Treppe.

Und nun die wesentlichste Situation der ganzen Legende, die Krone aller Martyrien, das rührende Motiv, das der guten Frau heiße Tränen entlockt! Kein Wort bei Martin darüber. Er verweilt lieber bei den äußeren, physischen Martern, die er möglichst kraß und widerwärtig auszumalen sucht. Er folgt zwar hier wie sonst treu der Ueberlieferung, aber

uns kommt es auf die Auffassung an: „Sie zogen ihn offt bey den haaren, und wann sie zu zeiten spühlwasser, oder einen Unflat fürbey trugen, so schütteten sie ihms mit großem Gelächter auf das Haupt, und ins Angesicht“ usw. Ihn fesselt also die äußere Art der Leiden. Bei Goethe ist dagegen ihr Inhalt betont und unterschieden: „und nicht allein dieses, was er so leicht ändern können, mit gelassenem Gemüte getragen, sondern auch die andaurende Betrübniß“ usw. Das ist wieder eine für beide Auffassungen höchst charakteristische Stelle. Die Frau faßt den Heiligen als reinsten Menschen auf, dessen Inneres in Konflikt zwischen natürlich-menschlichen Neigungen und höhere Pflicht gerät. Und sie weint bei dieser hohen Tragik der freiwilligen Entsagung: „Ich weiß mir keinen erbärmlichern Zustand vorzustellen, sagte sie, und keine größere Marter, als was dieser heilige Mann bei den Seinigen und aus freiem Willen ausgestanden hat.“

In den folgenden Schlußpartien der Erzählung kann man bei Goethe dieselbe auf das Wesentlichste gerichtete Art beobachten. Ueber das Wunder von dem Glockengeläut wurde oben gesprochen; hier fehlt die ausdrückliche Erwähnung einer in der Kirche beim Gottesdienst gehörten Stimme — bei Martin noch einmal am nächsten Tag — dafür steht die bloße Andeutung: „so ist dem Papste eine Offenbarung geschehen“. Weggelassen ist der in der Quelle besonders verstärkte Zug von den Vorbereitungen, die Euphemianus beim Empfang des Kaisers und des Bischofs in seinem Hause trifft. Das Papier, das die bisherige Geschichte des heiligen Alexius enthält, wird hier nicht wie bei Martin (Alexius verlangt Papier und Tinte, einer der Diener spricht zu der Braut die Vermutung aus, der Bettler sei der Heilige) im einzelnen motiviert. Der große Andrang des Volks und die Heilung vieler Kranken durch Berührung mit dem heiligen Körper ist als wesentlicher Zug erwähnt, dagegen sind die einzelnen Umstände bei dem Begräbnis

er wird sieben Tage lang aufbewahrt, in der Peterskirche begraben, aus dem Sarg fließt ein wohlriechendes Oel — ausgelassen.

Man beobachte wie kunstvoll uns die Legende interpretiert wird: Goethe wendet indirekte und direkte Redeform bei seiner Darstellung an. Durch die erste Form werden wir aus der Reisebeschreibung, aus der Gegenwart in eine ferne, vergangene Welt hineinversetzt, dann aber haben wir dadurch immer das Gefühl, es sei die Erzählung der Frau. Der Uebergang in die direkte Redeweise wird durch eine Beschreibung der Situation eingeleitet. Jetzt hören wir unmittelbar die Frau selbst erzählen. Dadurch wird uns das Wesen der Legende klarer gemacht: sie kommt zu uns aus unmittelbarer Quelle, aus dem Munde einer einfachen Frau aus dem Volk. Diese Umrahmung der Legende gehört zu ihrem Stil. Aehnlich wie hier tritt uns auch die Legende des heiligen Rochus aus ihrer eigentlichen Welt, der lebendigen Volkstradition, entgegen. Doch welch eine verschiedene Auffassung beherrscht beide Darstellungen! Bei der Alexiuslegende kommt es unserem Dichter nicht auf eine genaue, treue Wiedergabe des Wortlauts an, obwohl an einigen Stellen archaistisch-volkstümliche Töne anklingen (vgl. S. 284, 15 jedermänniglich; S. 285, 4 enthielte). Bei der Rochuslegende hat er sogar den Versuch gemacht, sie so wie er sie hörte, gesprächsweise, aufzuzeichnen. Seine Darstellung ist hier, bei Rochus, durchaus volkstümlich. Und wiederum ist die eine wie die andere Legende ganz Goethes Eigentum zu nennen, insofern seine Darstellung beide Male in eine Form gekleidet ist, die den inneren Gehalt, zwar einfach und anspruchslos, aber vollkommen zum Ausdruck bringt. Hier wie dort freilich im Geiste der volkstümlichen Auffassung. Bei der Alexiuslegende war diese Auffassung auf das rein Menschliche gerichtet, bei der des heiligen Rochus auf das wunderbare Legendenkolorit. Der große Dichter konnte beiden Stilen gerecht werden.

2. Kapitel.

Der heilige Filippo Neri.

> Genau betrachtet, möchte man doch wohl gut heißen, daß es so viele Heilige gibt; nun kann jeder Gläubige den seinigen auslesen und mit vollem Vertrauen, sich gerade an den wenden, der ihm eigentlich zusagt. Heute war der Tag des meinigen, den ich denn, ihm zu Ehren, nach seiner Weise und Lehre andächtig-munter beging (Ital. Reise. Neapel, Sonnabend den 26. Mai 1787.)

Bei Alexius war es die Legende in ihren Motiven, die Goethe interessierte, bei Filippo Neri kommt es ihm ausschließlich auf die Persönlichkeit des Heiligen an. Er geht darauf aus, die Heiligengestalt menschlich und historisch zu verstehen und zu würdigen, sie in seinem, hochideellen Sinne, im Gegensatz zur kirchlichen Auffassung der Legendenüberlieferung, heilig zu sprechen.

Bei der Beurteilung von Goethes Verhältnis zu Filippo Neri hat man von den zwei Abschnitten in der „Italienischen Reise" über den Heiligen auszugehen. Der erste Abschnitt ist der Bericht aus Neapel vom 26. Mai 1787 (Bd. 31 S. 244 ff.), der andere ein größerer Aufsatz aus dem „Zweiten römischen Aufenthalt" unter dem Dezember 1787 (Bd. 32 S. 186 ff.)[1], betitelt: Philippo Neri, der humoristische Heilige.

1. In der Jubiläums-Ausgabe (Bd. 27 S. 36) ist dieser Abschnitt an den Schluß der Schilderung Neapels gesetzt; vgl. Anm. S. 349 f.

Der erste Abschnitt ist zwar als eine Reisemitteilung gedacht und auch so eingeleitet (S. 245, 1 f.), doch sagt Erich Schmidt (Schriften der Goethegesellschaft Bd. 2 S. XVII): „In Neapel wird der Rahmen des Berichtes schon zerbrochen durch die nicht integrirende große Abschweifung über den humoristischen Heiligen Filippo Neri, den eine lässige Redaction später nochmals auftreten läßt". Der Aufsatz ist eines der vielen willkürlichen und kunstloseren Füllsel des „Zweiten römischen Aufenthalts". Der Mangel an Zeugnissen über den Aufenthalt in Neapel am 26. Mai 1787 (die erhaltenen Briefe vom 26. und 27. an Fritz und Frau v. Stein, an Karl August berichten nur allgemeines) läßt die Frage offen, ob der Hinweis auf die vielen Heiligen und auf Neri als den ihm eigentlich Zusagenden alten italienischen Ursprungs oder eine spätere, freilich ebenso bedeutsame redaktionelle Zutat von 1817 („Auch ich in Arkadien") ist. Glaubwürdiger erscheint die Behauptung, daß er den Tag des heiligen Filippo Neri mitgefeiert hat; daß es aber nach dessen Weise und Lehre andächtig-munter geschah, kann ebensowenig mit Sicherheit angenommen werden. Die eigentliche Beschäftigung mit dem Leben des merkwürdigen Heiligen mag nachträglich diese Tatsache so charakteristisch ausgeschmückt haben. Sehen wir näher zu, wie es mit den unmittelbaren Eindrücken Goethes steht, soweit dies freilich nach den dürftigen direkten (Briefe, Notizen, Tagebücher) und indirekten Zeugnissen (die „Italienische Reise") aus jener Zeit möglich ist. Mustert man die auf uns gekommenen Notizen von der Reise, so stößt man nur ein einziges Mal auf eine F. Neri betreffende Stelle: „Philipp. Neri omnia vanitas praeter currum" (Paralipomena Bd. 31 S. 332, 8). Man wundert sich (schon Düntzer H. A. Bd. 24 S. 804), warum Goethe bei der Erwähnung der Kirche von San Filippo Neri in Neapel (vgl. 5. März und Tagebuch) den Heiligen überhaupt nicht erwähnt, ebenso daß er seines Oratoriums weder in Neapel noch in Rom, noch in Palermo

ausdrücklich gedenkt. Auffälliger ist das bei dem Oratorium in Neapel, worin eine Feier am Tage des Heiligen stattgefunden haben wird, und jene dürftige allgemein gehaltene Notiz, daß der Dichter sie nach des Heiligen Weise und Lehre andächtig-munter begangen habe, bestärkt den Zweifel an die Glaubwürdigkeit selbst dieser Tatsache, wenn man etwa bedenkt, wie ausführlich die „Italienische Reise“ (Palermo, 6. April 87, Bd. 31 S. 100 ff.) nach dem auch uns erhaltenen Tagebuch bei der Beschreibung der Andachtsstätte und „der reizenden Marmorfigur der anmutigen heiligen Rosalie“ verweilt. Diese Partie ist freilich aus frischer Erinnerung gleich nach der Reise für den Teutschen Merkur von 1788 niedergeschrieben worden.

Die Villa Mattei auf dem Monte Celio in Rom, wo sich „an einem der schönsten Punkte“ ein Oratorium des Filippo Neri befindet, hat Goethe am 6. März 86 und wieder im März 88 (vgl. Bericht vom März) besucht (Sulger-Gebing, Goethe-Jahrbuch XVIII S. 242). Doch wenn er sich auch schon in Italien für dieses Oratorium interessiert haben wird, ist die Beschreibung im Märzbericht über die Kollation, die im Garten der Villa Mattei während der Karwoche denjenigen verabreicht wird, die sämtliche sieben Hauptkirchen besucht haben, wahrscheinlich eine erst durch das für Neri neu erwachte Interesse Goethes angeregte redaktionelle Zutat (vgl. die Stellen bei seinem Hauptgewährsmann Bacci über den Besuch der Villa Mattei von Neri und seinen Schülern und die dort empfangene Mittagsmahlzeit. Buch 1 Kapitel 14, Nr. 8 und 9). Die in seinem Besitz befindlichen Bilder und Darstellungen von Filippo Neri (vgl. Schuchardt „Goethes Kunstsammlungen“ Nr. 276 Sebastian Conca, der heilige Filippo Neri vor der heiligen Jungfrau auf Wolken kniend; Nr. 420 Carlo Maratti, der heilige Filippo Neri im Gebet, auf einer Wolke kniend; Nr. 444 Pietro Antonio Novelli, 10 Bl., Darstellungen aus dem Leben Filippo Neris) sind höchst wahrscheinlich erst spätere Erwerbungen.

Wie literarisch auch jener Bericht über Neri mit der Einleitung sein mag, es kann mit Sicherheit angenommen werden, daß der eigentümliche Heilige Goethe aus dem Kult und der Verehrung, aus der Kunst und aus der volkstümlichen Ueberlieferung in Italien — Neri ist einer der Lieblingsheiligen des italienischen Volks — entgegengetreten und durch seine Eigenart aufgefallen sein wird, wenn auch der Klassizist freilich damals noch nicht ihm das große Interesse widmen und ihn gar zu seinem eigenen Heiligen erheben konnte. In dem Faszikel „Vorbereitung zur zweiten Reise nach Italien 1795/96" (34 II S. 234) ist die Hauptmaxime Neris mit dessen Namen eingetragen: „spernere mundum, spernere nullum, spernere se ipsum, spernere se sperni"[2], ein Jahr darauf verzeichnet Goethes Tagebuch (v. 18. März 1797): „Scherz über die Demütigung und Anrufung des heil. Philippus Neri". Die Bedeutung dieser Worte ist nicht ganz klar, Goethe meint vielleicht eine der verschiedenen Demütigungen, die jener seinen geistlichen Söhnen auferlegte, etwa die Geschichte von dem adligen Prinzen mit dem Fuchsschwanz, die er in der „Italienischen Reise" zweimal erzählt. Beides — der Spruch, wie der Scherz — weist auf Bekanntschaft mit der Eigenart des Heiligen hin. Und namentlich die Tagebuchstelle läßt sein besonderes Gefallen an der humoristischen Seite im Wesen Neris vermuten, die in dessen von der tiefsten Demut herrührenden und geleiteten Pädagogik begründet ist. Man wird versucht, bei der Verwandtschaft mit der ähnlich aufgebauten Komik der Hufeisenlegende, die in demselben Jahre entstanden sein wird, chronologisch zu rechnen. Freilich läßt es Christus in der ganzen Wanderlegendenreihe nicht so weit und so grell mit der Prüfung wie der oft ganz exzentrische Neri kommen, dafür sind auch jene Volks-

2. Sie stammt von Bernhard von Clairvaux.

erzählungen von typischem, allgemein menschlichem Charakter.

Riemer nun beansprucht in seinem Tagebuch vom 22. August 1808, zu dem noch zwei wohl später geschriebene besondere Blätter hinzugefügt sind, das Verdienst, „Goethen zu einer Legende vom Heil. Neri (mit der Prüfung der Eitelkeit und der wundertätigen Nonne) ermuntert" zu haben (Deutsche Revue, 11. Jahrg., Oktoberheft S. 30). Dazu vergleiche man noch Goethes Tagebuch von diesem Tage: „Mittag Erinnerung an verschiedene legendenartige Gegenstände, besonders vom heiligen Neri, wie er seine adlichen Jünger mit dem Fuchsschwanz durch Rom schickt und die Wundertäterin prüft." Auch hier wiederum die humoristischen Anekdoten, die für Goethe mit der Vorstellung von Neri verwachsen zu sein scheinen, und es sieht so aus, als ob er sich für das übrige Leben und Treiben des Heiligen überhaupt nicht interessierte. Charakteristisch dafür ist die Ausdrucksweise Riemers, der von einer „Legende" spricht — dieser Ausdruck kommt noch einmal auf dem ersten besonderen Blatt vor. Wahrscheinlich hat Goethe vorläufig noch nicht an eine Biographie Neris, nicht einmal in kleinerem Maßstab, wie sie der Neapeler Bericht gibt, gedacht. Die Parallele zwischen dem heiligen Neri und dem Weltkind Cellini, von der Goethe in einer erst 1829 geschriebenen „allgemeinen Betrachtung" spricht (vgl. Bd. 32 S. 414 f.), wird ihm kaum schon 1803, bei der erneuten Beschäftigung mit der Autobiographie Cellinis aufgefallen sein; er hätte die Gelegenheit, darauf in seinem Anhang hinzuweisen, nicht versäumt. Doch diese eingehende Beschäftigung mit dem Leben Cellinis, die ihn mit den allgemeinen kulturellen und politischen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts, speziell in Florenz, allgemein in Italien, vertraut machte, gab ihm kulturhistorische Gesichtspunkte an die Hand für die Beurteilung der Wirksamkeit Neris, Cellinis Zeitgenossen.

Von einem eigentlichen Studium des Lebens Filippo Neris meldet zum ersten Male das Tagebuch vom 12. bis 16. November1810, also zwei Jahre nach Riemers Ermunterung. Es ist sehr möglich, daß Goethe, nachdem er von Riemer auf den Gedanken der Abfassung einer Legende nach jenen Anekdoten gebracht worden und während seiner Beschäftigung mit Hackerts Leben 1810, den Plan faßte, sich mit der Wirksamkeit Neris eingehender zu befassen. Somit gehört diese Arbeit Goethes einerseits zu seiner biographischen Tätigkeit, die mit Cellinis Autobiographie anhebt, anderseits zur Vorbereitung der „Italienischen Reise". Damit ist nicht gesagt, daß er sich dessen bewußt war. Im Tagebuch vom 12. November heißt es: Philippus Neri, vom 13.: Leben des Philippus Neri, vom 16.: Schluß von Philippus Neri Leben. Nach W. A. III Abt. Bd. 4 S. 386 (Wahle) handelt es sich dabei um die Lektüre der in Goethes Besitz befindlichen „Vita di S. Filippo Neri Fiorentino, scritta dal P. Pietro Giacomo Bacci, Roma 1745". Schon Düntzer, der aber von dem Besitz Goethes nichts weiß, zitiert in seinem Kommentar (H. A. S. 815) die Lebensbeschreibung von Bacci und zieht sie mehrfach bei der Erläuterung des Aufsatzes heran. Aber er meint: „Unser Dichter . . . benutzte wohl eine kleinere italienische zu Neapel am Feste des Heiligen verkaufte Schrift." Wie die Niederschrift bei der durch das Tagebuch gesicherten Lektüre 1810 gewesen sein mag, weiß man nicht, da eine Handschrift aus dieser Zeit nicht erhalten ist. Gewöhnlich wird angenommen (Bd. 32 S. 377; vgl. noch Weber, Ausgabe des Bibl. Instituts Bd. 15 S. 8), daß sie bei der Redaktion des Neapeler Berichts verwendet wurde.

Da hier chronologisch verfahren wird, kann man wohl bei der für die „Italienische Reise" bestimmten oben angeführten Einleitung in Bezug auf den Gedanken von den vielen Heiligen eine Stelle in dem in dieser Zeit entstandenen Aufsatz „Sankt-Rochus-Fest zu Bingen" heran-

ziehen: „Bei einzelnen Fällen komme es hauptsächlich darauf an, daß man sich an den eigentlichen Heiligen wende, in dessen Fach die Angelegenheit gehöre“ (Bd. 34 S. 13). Der romantisch gestimmte Dichter sah die religiös-katholische Welt, ihre Heiligen im Kultus und in der bildenden Kunst während seiner Rheinreisen 1814 -15 mit ganz anderen Augen an, als der der Antike ausschließlich zugewendete Klassizist der italienischen Hegire.

Wie und wann ist nun der eigentliche Aufsatz über Filippo Neri in dem „Zweiten römischen Aufenthalt“ entstanden? In dem oben angeführten Tagebuch Riemers von 1808 steht auf einem zweiten besonderen Blatt geschrieben: „Goethe führte oft den Philippus Neri an, sein Symbolum, auch Geschichten und Anekdoten aus seinem Leben. Er hatte immer Lust das Leben desselben zu schreiben, als Gegenstück zu Benvenuto Cellini. Bis er es denn ganz zuletzt noch kürzlich ausführte und in seine italienische Reise einschob.“ Aus diesen Worten, die erst nach dem Erscheinen der ganzen „Italienischen Reise“ 1829 geschrieben sind, geht hervor, daß Goethe mit jenem kurzen Bericht des ersten Teils in der „Reisebeschreibung“ nicht zufrieden war, vielmehr an ein größeres, eigentliches biographisches Werk, vorläufig noch nicht als einen Abschnitt für die „Italienische Reise“, gedacht hat. Wichtig ist noch die darin ausgesprochene Parallele zum Cellini, und wenn man aus Goethes „Allgemeine Betrachtung“ betitelten Epilog zu dem Aufsatz die Worte heranzieht: „Auch sollte die Parallele zwischen beiden ausführlicher behandelt werden“, so wird man annehmen dürfen, daß er seinen Plan über Neri zu schreiben, nicht so hat ausführen können, wie er ihn ursprünglich gefaßt hatte.

Zu dem Neriaufsatz sind vier Handschriften H^{18}—H^{22} und die Druckvorlage H vorhanden (vgl. Bd. 32 S. 376) aus der Zeit der Redaktion am „Zweiten römischen Aufenthalt“. Was nun freilich erst jetzt zu Papier gebracht worden ist, und was auf alter Beschäftigung, etwa vom Jahre 1810,

beruht, läßt sich trotz gewissen Anhaltspunkten aus dem Tagebuch jener Zeit nicht ganz sicher feststellen. Nachdem die Arbeit an der „Italienischen Reise“ begonnen (April 28) und erfolgreich fortgesetzt worden, besann sich Goethe auf seinen Plan, das Leben Neris zu beschreiben. 1. Mai 1829: „Andere Gegenstände zum Behuf des römischen Aufenthalts kamen zur Sprache. Geschichte der Landschaftsmalerei. Leben und Wirkung des Philippus Neri, besonders in Betrachtung als eines Zeitgenossen des Cellini“; Goethe ist wiederum von dem Vergleich mit Cellini ausgegangen (vgl. noch ein Paralipomenon aus den Vorarbeiten zur Zeit der Ausführung der „Italienischen Reise“. Bd. 32 S. 467: Philipp Neri, Zeitgenosse Cellini's). Gleich am nächsten Tag wird das Studium des Lebens Neris begonnen: „Las in den Actis Sanctorum nach geraumer Zeit das Leben des Philippus Neri wieder; suchte desselben Bildniß auf in Fidanza [Teste scelte di personnagi illustri. Roma 1756 bis 1766]“. In den nächsten Tagen (vgl. Tagebuch 3., 10., 19. Mai) setzt er sie fort (am 19.: „Abends Professor Riemer; wir gingen das Leben des Philippus Neri durch“), einen Monat danach wird die Beschäftigung damit wiederum erwähnt (Tagebuch 15., 19. Juni). Im Juli dürfte das Ganze abgeschlossen worden sein. Der Aufsatz ist mit „Moritz als Etymolog“ in den Dezember gerückt und schließt gewissermaßen das Jahr 1787 ab; nach Rom gehört er insofern, als die päpstliche Stadt der ständige Wirkungsboden des Heiligen gewesen ist[3]. Ueber die Einzelheiten dieser Darstellung im Vergleich mit der des Neapeler Berichts wird unten gesprochen werden, hier genügt es auf die einzige ausdrückliche Erwähnung des Berichts hinzuweisen. S. 196:

3. Herausgeber wie Düntzer, Geiger setzen den Aufsatz an den Schluß der Schilderung Neapels. Dadurch wird aber die Einheitlichkeit beider für sich und ohne Bezug aufeinander entstandenen Abschnitte gestört, der leidige Eindruck der Wiederholung durch die Nähe nur noch gesteigert.

„Eine merkwürdige, obgleich schon bekannte Prüfungsgeschichte wird man hier wegen ihrer besondern Anmut nicht ungern wiederholt finden.“

Eine Quellenuntersuchung über Goethes Aufsatz hat sich mit zweierlei zu befassen: 1. mit der italienisch verfaßten Vita des Bacci und 2. mit den lateinischen Darstellungen über den Heiligen in den Acta Sanctorum. Die Benutzung der Vita Baccis scheint von vornherein durch den Umstand, daß Goethe sie besessen hat, gesichert zu sein. Die ausdrückliche Erwähnung der Acta Sanctorum in dem oben zitierten Tagebuch vom 2. Mai 1829 beweist, daß Goethe auch die Darstellungen in der großen Sammlung der Bollandisten gelesen hat. Doch darf man aus jener Tagebuchnotiz nicht unbedingt schließen, daß sie ihm schon bekannt waren. „wieder . . . gelesen“ bezieht sich vielleicht nur auf das Leben des Neri überhaupt und nicht auf die Acta Sanctorum.

Die Acta enthalten zwei sehr ausführliche Lebensbeschreibungen (Mai, Tom. 6, S. 459—642): von Antonius Gallonius und Hieronymus Barnabaeus. Diese beiden Autoren, wie auch Bacci, waren Zeitgenossen Neris und gehörten als Priester zu der Kongregation des von ihm gestifteten Oratoriums in Rom. Ihre biographischen Werke bilden die Fundgrube, aus der alle späteren, auch neuere Biographen (so noch Gothein: Ignatius von Loyola und die Gegenreformation. 1895. S. 198) geschöpft haben. (Vgl. die große Literatur über Neri in Herzogs Realenenzyklopädie Bd. 13 S. 712.) Zuerst erschien die Biographie von Gallonio, fünf Jahre nach Neris Tod — 1600 (1611 ins Deutsche übertragen von Albertinus Aegidius, München). Darauf folgten Bacci (1625) und Barnabei. Nach Theiner ist die Vita Baccis am geschätztesten gewesen; sie habe gegen 100 Ausgaben erlebt und sei mehrmals ins Spanische, Portugiesische und Französische übersetzt worden. Sie ist deutsch von Karl Reiching bearbeitet worden nach einer

neueren aus Gallonio, Barnabei und einer Venediger Ausgabe ergänzten Vita von 1837 (Regensburg 1859).

Das Verhältnis dieser drei Hauptbiographen zu einander zu untersuchen, ist hier nicht die Aufgabe. Die Bollandisten haben Baccis Vita, die interessanteste, das Originelle der Persönlichkeit Neris am trefflichsten und ausführlichsten behandelnde, in die Acta nicht aufgenommen. Sie ist in sechs Bücher eingeteilt, und namentlich sind das zweite und dritte Buch („Nel quale si raccontano le Virtù di S. Filippo", „Nel quale si tratta de' Doni conceduti da Dio a S. Filippo"; die Kapitelüberschriften klingen noch interessanter) dem Menschlichen des Heiligen gewidmet. Aehnlich, doch bei weitem nicht so ausführlich, behandelt Barnabei die einzelnen Tugenden Neris in besonderen Kapiteln. Dagegen herrscht das transzendent-wunderbare Kolorit in der streng chronologisch geordneten Vita des Gallonio vor. Alle drei sind wirkliche Biographien. Der legendarische Teil ist leicht zu erkennen. Wenn man von der Wirksamkeit Neris nichts Näheres wüßte, so könnte man mit der größten Sicherheit aus den überlieferten Lebensbeschreibungen sich ein Bild von der Gestalt dieses Heiligen machen: so originell, so individuell tritt uns hier, im Gegensatz zu dem stereotypen Charakter der hagiographischen Legende, Neris Persönlichkeit entgegen. Daß sich im Laufe der Zeit andere Züge eingeschlichen haben, die individuell erscheinen, aber sich als erdacht, im Sinne des Wirklichen erfunden ausweisen, ist selbstverständlich.

Goethe hat nun nach obigen Ausführungen dieses ganze Material zu seinem Aufsatz benutzt. Er sagt selber: „das weitläufig überlieferte Leben unseres Mannes" (S. 202). Er hätte freilich ganz gut seine Quelle nennen können, wie er etwa genauere Angaben über das Bildnis des Knaben Neri im Eingang des Aufsatzes macht. Zwei wichtige Punkte sind aber hier zu bedenken. Weder bei Bacci noch bei den zwei Biographen der Acta findet sich, soweit ich dies unter-

sucht habe, die von Goethe in dem Neapeler Bericht und im Aufsatz von 1829 erzählte Geschichte von der Prüfung der wundertätigen Nonne und des adeligen Prinzen. Sie sind nicht, wie Düntzer vermutete, in der gekürzten lateinischen Uebersetzung Baccis, mit der er Goethes Darstellung verglichen hat, ausgefallen. Eine Stelle bei Bacci Lib. 2 Kap. 19 deutet auf diese Art Pädagogik Neris Personen gegenüber, die im Rufe der Heiligkeit standen, hin. Doch es heißt da sehr allgemein, S. 173 Nr. 24: „Di modo tale che, quando gli capitava qualche persona che avesse nome di santità, solea provarla con le mortificazioni: e, se la trovava mortificata, ne tenea conto; altrimenti l'avea per sospetta. Diceva nondimeno, che la perfezione del Cristiano sta in sapersi mortificare per amor di Cristo: e che le mortificazioni esteriori ajutano grandemente all' acquisto della mortificazione interiore, e delle altre virtù: e che senza mortificazione non si faceva niente." Beachtenswert ist noch eine zweite Stelle, die als Gegenstück zu unsrer Geschichte eine andere Prüfung vorbringt. Sie fängt an, Lib. 3 Kap. 9 Nr. 21 S. 240: „Era poi così noto questo dono, che Filippo avea, che Papa Gregorio XIII volendo venir' in cognizione dello spirito d'una Verginella, allora venuta da Napoli con fama di santità, chiamata Suor' Orsola Benincasa, giudicò, che non vi fosse persona piu a proposito di Filippo per quest' effetto, di provare, se lo spirito suo era buono" usw. und schließt: „solita a dire, che niuno l'avea meglio conosciuta di lui; lodando, e benedicendo Dio, che gli avesse data la guida di quel beato Padre, con la quale caminò con molta umiltà."

Zur Prüfung des Prinzen kann man eine Menge von Parallelen aus dem 19. Kapitel des 2. Buches „Delle Mortificazioni, con le quali Filippo esercitava i suoi" heranziehen, die Goethe selber erwähnt, etwa die von den mit zerrissenen Aermeln durch die Stadt geschickten Schülern. Ob nun diese beiden bei Bacci und den anderen Biographen nicht be-

legten Geschichten später erfunden oder in die Lebensbeschreibungen etwa mit Absicht nicht aufgenommen worden sind — oft sagt Bacci, daß er vieles noch anführen könnte, wenn er sich nicht einschränken müßte —, bleibt dahingestellt; es fragt sich, wie unser Dichter auf sie gekommen ist. Das Wahrscheinlichste ist, daß Goethe sie aus mündlicher oder schriftlicher Tradition in Italien kennen lernte, und sie dann in seinen Erinnerungen gern aufbewahrte. (Vgl. z. B. Erinnerungen aus dem Leben der Malerin Louise Seidler, herausg. von Hermann Uhde, 2. Aufl. 1875 S. 232, wonach sie als Gast des Prinzen Friedrich in Rom dieselbe Prüfungsgeschichte der wundertätigen Nonne von einem italienischen Improvisator gehört haben will.)

Schwieriger ist für die Quellenfrage der zweite Punkt. Es sind nämlich in den beiden Abschnitten Goethes über Neri manche Ungenauigkeiten, ja direkte Irrtümer in die Darstellung der Ereignisse untergelaufen, die man vergebens zu erklären sucht. Der Hauptfehler liegt in der Chronologie der Priesterweihe. Neapeler Bericht, Bd. 31 S. 246: „Hiebei möchte denn wohl das Sonderbarste scheinen, daß er das alles aus eignem Trieb und Befugniß tat und leistete, seinen Weg viele Jahre stetig verfolgte, ohne zu irgend einem Orden oder einer Congregation zu gehören, ja ohne die geistliche Weihe zu haben.“ Es war kurz vorher die Rede von den musikalischen und rednerischen Uebungen, von den geistlichen Gesprächen und Disputationen; alles Momente der Tätigkeit im Oratorium, das Neri erst, nachdem er zum Priester eingeweiht worden, gegründet hat. Seine Tätigkeit vorher erstreckte sich auf die Stiftung der Bruderschaft von der Heiligen Dreifaltigkeit, die sich die Versorgung und Pflege von Armen und Kranken zum Ziel gesetzt hatte. Da hier aber Neris Wirksamkeit nur im allgemeinen gestreift ist, so fällt diese irrige Chronologie minder auf, als in dem Aufsatz, wo sie im einzelnen ausgeführt ist, Bd. 32 S. 191: „Nun hatte die Kirche klüglich einen Mann in ihren Kreis

eingeschlossen, der unabhängigen Geistes bisher auf einen Zustand losging, worin das Heilige mit dem Weltlichen, das Tugendsame mit dem Alltäglichen sich vereinigen und vertragen sollte.“ Dieser Zustand aber ist vorher ausführlich beschrieben, es ist die Wirksamkeit im Oratorium. Der Uebergang von der Tätigkeit der Bruderschaft, die übrigens auch in dem Aufsatz nicht so angegeben und genannt wird, S. 187, 9 ff.: „Um ihn versammeln sich junge Männer“ zu den Uebungen im Oratorium ist hier so vollzogen worden, daß man den Eindruck der Gleichzeitigkeit bekommt, Z. 20: „Dergleichen fromme Handlungen waren jedoch zu herzlich und lebhaft[4], als daß man nicht hätte suchen sollen, sich zugleich auf eine geistliche und gefühlvolle Weise über die wichtigsten Gegenstände zu unterhalten.“ Die Partie über die Einrichtung des Oratoriums (S. 187, 20—190, 23) fehlt in beiden Handschriften H^{18}, H^{19} (vgl. Lesarten Bd. 32 S. 410). Sie scheint erst nachher, also bestimmt 1829, für die Druckhandschrift H niedergeschrieben worden zu sein. In H^{18} steht dafür die allgemeine Angabe des noch Auszuführenden: „Weiterer Hergang dieser Vereinigung und sonstiges Vornehmen“, später von Riemer mit Blei gestrichen. Darauf folgt H^{18}, ähnlich H^{19}: „Er wird 36 Jahr alt und beginnt das alles, ohne sich an einen Orden anzuschließen.“ In derselben Handschrift steht nach S. 192, 11, also nachdem von Neris Priesterweihe und von dem steigernden Einfluß, den diese auf sein Inneres ausgeübt, die Rede war, die später gestrichene Bemerkung: „Hier wäre nun von der Einsetzung der Padri dell' oratorio zu reden“. Die Chronologie ist hier, wie es scheint, sehr richtig eingehalten, doch schon die erste Angabe „Weiterer Hergang“ usw. zeigt, daß Goethe über die Tätigkeit Neris vor dessen Priesterweihe nicht ganz im Klaren war: die Vereinigung der Bruder-

4. Lebhaft im Sinne von „auf das unmittelbare Leben gerichtet“.

schaft, die sich in den ihr von Neri und seinen Genossen eingesetzten Grenzen weiterentwickelte, verließ Neri, sobald er zum Priester eingeweiht wurde, und seine eigentliche Tätigkeit, sein „sonstiges Vornehmen“ beginnt nach der Ueberlieferung erst in diesem Stand. Bei der Ausführung nun unterließ Goethe über die Einrichtung der Kongregation des Oratoriums an der Stelle, wo er ursprünglich die Angabe gemacht hatte, zu berichten, sondern gemäß der ersten Notiz leitete er von der frommen Vereinigung der Bruderschaft zu den Uebungen in dem sich allmählich vorbereitenden und ausbildenden Oratorium über. Dadurch entstand ein Riß in der Chronologie der Ereignisse.

Der zweite Irrtum Goethes besteht darin, daß er das von Neri zuerst bewohnte Kloster San Girolamo della Carità mit dem seinen Landsleuten, den Florentinern, gehörenden San Giovanni verwechselt, zu dessen Uebernahme 1564 Neri sich wirklich nötigen ließ, und zwar erst durch den ausdrücklichen Befehl des Papstes Pius IV (Vgl. S. 189. Dazu Düntzer S. 818).

Eine weitere Ungenauigkeit enthält folgende Stelle, S. 186: „Als Abkömmling einer edlen Familie wird er in allem Guten und Wissenswerten der Zeit gemäß unterrichtet und endlich, um seine Studien zu vollenden, man meldet nicht in welchem Alter, nach Rom gesandt.“ Irrig ist zunächst die Tatsache, daß er nach Rom gesandt wird. Filippo Neri wird nach der Ueberlieferung von seinen Eltern nach San Germano zu dem reichen Oheim, dem Kaufmann Romolo, geschickt, um diesem anfangs beizustehen und ihn nachher zu beerben. Von hier aus begibt er sich nach ungefähr zwei Jahren, aus eigenem Entschluß, auf die ihm vom Onkel eröffneten glänzenden Aussichten verzichtend, nach Rom[5]. Auffällig ist aber noch die Randbemerkung: „man

5. Die eine Handschrift H^{18} hat noch annähernd richtiger: „Indem er seine Studien gewissermaßen vollendet geht er nach Rom.“

meldet nicht in welchem Alter". Es handelt sich dabei um die genaue Jahreszahl, denn ungefähr weiß Goethe, wann das geschehen ist, vgl. Z. 18 f.: „Hier, zur traurigsten Zeit, wenige Jahre nach der grausamen Plünderung der Stadt" (1527).

Alle bisher angeführten Umstände sind bei Bacci ebenso wie bei Gallonio und Barnabei übereinstimmend klar und richtig dargestellt. Wollte man bei der Chronologie der Priesterweihe, wie bei der Verwechslung der Klöster eine gewisse Lässigkeit der Quelle gegenüber annehmen, so muß man sich bei der Romreise wundern, daß Goethe von Neris Aufenthalt in San Germano nichts weiß und sagt, die Zeit der Ankunft in Rom sei nicht „gemeldet". Daraus mit Düntzer zu schließen, Goethe habe nur eine sehr gekürzte Darstellung Baccis gekannt, verbietet schon die feststehende Tatsache, daß Goethe die Darstellung in den Acta gelesen und studiert hat. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er für diese zuerst geschriebene Partie sich genauer bei den Biographen zu unterrichten unterlassen hat.

Als Quelle für die übrigen Teile des Aufsatzes gelten dabei von vornherein die drei Biographien. Aus einer näheren Analyse jedoch ergibt sich, daß der Hauptgewährsmann Bacci gewesen sein muß. Die wenigen Stellen, die nach meiner Untersuchung bei Bacci nicht vorkommen[6], aber bei einem der beiden anderen Biographen vorhanden sind, weisen wohl auf Benutzung dieser hin.

Ort und Jahr von Neris Geburt sind bei allen drei Biographen gleich am Anfang, wie bei Goethe, angegeben. Den Knaben charakterisiert er ganz allgemein als „folgsam" und „sittlich", wo die Biographen eine Reihe von einzelnen

6. Verschiedenes, was Düntzer in seiner Vorlage, der gekürzten lateinischen Uebersetzung Baccis, nicht nachweisen konnte, fand ich in der Vita von 1745. Seine Angaben über Kapitel und Bücher sind oft, auch der lateinischen Vita gegenüber, irrig und werden oben berichtigt.

Zügen, Geschichten, Episoden aus dem Leben im Elternhaus, die auf diese beiden Eigenschaften hinweisen, vorbringen. Vgl. Bacci, Lib. 1 Kap. 1 Nr. 4, 6. Goethe erwähnt dagegen nicht ausdrücklich den psychologisch uninteressanten, aber in hagiographischen Biographien obligaten Zug von der schon beim Knaben ausgeprägten Frömmigkeit, den auch Bacci hat, übergeht aber merkwürdigerweise den Kosenamen Pippo buono, unter dem Neri in seiner Vaterstadt als Liebling der Einwohner bekannt war (vgl. Bacci, Lib. 1 Kap. 1 Nr. 6). Bei der weiteren Charakteristik, Neris „kräftigen Anlagen" (H[18] kräftiger Gesundheit) — falls man den Ausdruck nicht allgemein fassen will — denkt Goethe wohl an einen sehr merkwürdigen Vorfall, der sich mit dem Knaben abspielte. Denn sonst finde ich bei den Biographen keine ausdrückliche Erwähnung dieses Umstandes. Filippo sieht eines Tages einen Esel im Hofe stehen und springt schnell auf seinen Rücken; doch durch irgend eine Ungeschicklichkeit fallen beide die Kellertreppe hinab. Er befand sich so lange unter der Last des Tieres, bis eine vorübergehende Magd ihn befreite; so sprang er ganz frisch und gesund, ohne die mindeste Spur einer Verletzung, davon. Bacci leitet den Vorfall mit einer ihm gemäßen Erklärung ein. Vgl. S. 2, Nr. 7: „Per questa sua natural bontà, non solo fu stimato, e riverito dagli uomini, ma ancora custodito mirabilmente da Dio." Goethes Eigentum ist die nach dem Bildnis bei Fidanza gemachte Schilderung: „Man wüßte sich keinen tüchtigeren, gesünderen, geradesinnigeren Knaben zu denken." Das der Vita Baccis beigegebene Brustbild des alten Neri, mit Verbesserungen in den Acta wiederholt, wird nirgends erwähnt. Die chronologische Angabe – wenige Jahre nach der grausamen Plünderung der Stadt — ist wiederum Goethes Eigentum und charakterisiert die kulturhistorische Betrachtungsweise des Dichter-Historikers, die den ganzen Aufsatz beherrscht.

Der Zug, daß Neri „ausdrücklich alle Beihülfe von den

Seinigen“ ablehnt (Düntzer konnte ihn nicht nachweisen, vgl. S. 818), ist bei Bacci nicht vorhanden; Goethe hat ihn wahrscheinlich von Gallonio her, der berichtet, AA. SS. a. a. O. S. 460 (§ 6): „A Francisco patre, cui egregie carus erat, Romae cum esset, nihil, praeterquam initio unum vel alterum indusium accepit.“

Die Beschreibung der Unterhaltungen in der „kleinen Gesellschaft“, d. h. der sich vorbereitenden Kongregation des Oratoriums (S. 187 f.), stimmt im allgemeinen mit den drei Biographen, im einzelnen jedoch mit Bacci überein, der hier die Quelle gewesen sein wird. Die Uebereinstimmung ist, wie meistens, nicht wörtlich; Goethe hat zusammengezogen, was in der Vorlage auseinander lag, und zusammengefaßt, was dort ausführlich dargestellt ist. Vgl. Bacci, Lib. 1 Kap. 14 Nr. 4 S. 44, wo die Annalen des Baronius (1. Bd.) zitiert sind: „. . . cioè, fatta prima alquanto d' orazione mentale, un de' fratelli leggeva un libro spirituale, e fra l' istessa lezione era solito, eziandio l' istesso Padre, il quale soprastava al tutto, discorrere sopra le cose lette, ed esplicarle con più accuratezza, amplificandole, ed insinuandole ne' cuori di chi udiva. E alle volte pregava qualcheduno de' fratelli, che volesse dire sopra di quello il suo parere, procedendo in modo di Dialogo: e questo esercizio durava per lo spazio d' un' ora con gran consolazione degli ascoltanti. Da poi per suo comandamento uno de' suoi saliva per alcuni scalini ad una sedia, e senz' alcun' ornamento di parole faceva un sermone sopra le vitte de' Santi, delle approvate però, e ricevute, ornandolo con qualche luogo di Scrittura, o con qualche sentenza de' Padri. A questo succedeva un' altro usw. Finito tutto questo con mirabil contento, e pari utilità degli uditori cantata una laude spirituale, e fatta di nuovo alquanto d' orazione, finiva l' esercizio.“ Aehnlich ist eine andere Stelle bei Bacci, wo die Pflege der Musik hervorgehoben ist, Lib. 1 Kap. 19 Nr. 4 S. 63, von Goethe S. 190, 6—10 verwertet worden.

Für den Gedanken von der unmittelbar-praktischen Richtung der Kongregation im Gegensatz zu jeder Spekulation und religiösen Schwärmerei (S. 188, 189) haben wahrscheinlich folgende Ausführungen bei Bacci vorgelegen, Lib. 1 Kap. 19 Nr. 6 S. 64: „Comandò poi à quelli, che ragionavano, che non entrassero in materie scolastiche, se non quando era alle volte necessario, dicendo, che quel luogo non era per cose scolastiche, ma per imparare, l' acquisto delle virtù Cristiane, e per fuggire i peccati, e che chi voleva dottrina, non mancavano scuole, e catedre dove poteva andare: nè portassero concetti troppo esquisiti; ma dicessero cose utili, e popolari."

Freilich steht Goethe hier wie sonst über der Materie; bei ihm gehen jene aus der Quelle geschöpften Betrachtungen von einem höheren, das ganze Wirken und Streben des Heiligen überschauenden, es einheitlich, kultur-historisch-psychologisch begründenden Standpunkte aus.

„Die mancherlei Widerwärtigkeiten", durch die „die sich immer mehr ausbildende Schar" (S. 188 f.) geprüft wurde, sind nicht näher angegeben worden, wie auch S. 192 die dem Meister persönlich zugefügten Belästigungen — „. . . . treten Widersacher auf, die ihn mit Spott und Hohn unablässig verfolgen" — nicht weiter ausgeführt sind.

Der kleine Zug, daß der in dem schlechten Klösterchen mit anderen Priestern kümmerlich zusammenlebende Neri, bei einer „großen Teuerung die ihm verehrten Brote einem andern Bedürftigern" gibt (S. 191) stammt sicherlich von Gallonio. Bacci weiß an dieser Stelle nichts davon. AA. SS. a. a. O. S. 465 (§ 22): „Hoc ipso anno, cum summa esset in Urbe annonae caritas, sex ad Philippum panes deferuntur. Sed quid ille? Acceptos panes non attingendos sibi, sed pauperibus tribuendos putans, Hispano cuidam Sacerdoti pauperi, in Christi Domini nostri gratiam, hilari vultu largitur. Quo peracto, cum quaereretur ex eo quid causae esset, quod portionem suam omnem egenti Sacerdoti tribuerit;

modeste id se fecisse respondit, quod crederet facilius panem se ab amicis accepturum, quam Sacerdotem illum peregrino coelo natum."

Die Schilderung des religiösen Enthusiasmus Neris ist in derselben Art allen drei Biographen gemeinsam. Vgl. Bacci, Lib. 2 Kap. 1 Nr. 11, 12, 13. Doch auch hier kürzt und konzentriert Goethe.

Die Maxime des heiligen Bernhard „spernere mundum, spernere neminem, spernere se ipsum, spernere se sperni" ist bei Bacci im zweiten Buch zweimal angeführt, zum Schluß des 17. Kapitels „Dell' Umiltà di Filippo" und des 19. Kapitels „Delle Mortificazioni, con le quali Filippo esercitava i suoi", S. 162 und 175. Doch an beiden Stellen, wie auch bei den anderen Biographen, ist im zweiten Gebot statt „neminem" „nullum" überliefert. Auffallend ist das Fehlen dieses zweiten Teils der Maxime im Neapeler Bericht, wo außerdem statt der reflexiven Form ein „te" gesetzt ist: „spernere te ipsum, spernere te sperni". Das zweite Glied der Maxime ist zwar nicht notwendig, es dient aber zur Differenzierung, Einschränkung des Begriffes „mundum". Man verachte die Welt im allgemeinen, wohl auch die Menschheit als solche, doch man soll nicht den einzelnen Menschen als Individuum verachten. Eine schöne, poetische Interpretation gibt Goethe selbst im „Divan" (Buch der Betrachtungen, Bd. 6 S. 102):

Jemand lieb' ich, das ist nötig;
Niemand haß' ich; soll ich hassen,
Auch dazu bin ich erbötig,
Hasse gleich in ganzen Massen.

Ob Goethe die Maxime mit Absicht so verkürzte, um sie etwa dadurch dem Hypochondristen, worauf seine folgende Betrachtung deutet, mundgerechter zu machen, bleibt dahingestellt; der Schluß der Betrachtung „um aber sich zum dritten (Punkt) zu bequemen, müßte man auf dem Wege sein ein Heiliger zu werden" erinnert an die von Bacci

angeführte Meinung Neris über den Wahlspruch, S. 175: „solendo dire, che li gradi della perfezione erano questi, come si è detto anco di sopra: nondimeno, considerando la difficoltà di arrivare a tal segno, e massimamente a quell' ultimo grado, soggiungeva: Et haec sunt dona superni.“

Die Episode von dem Hund (vgl. S. 194) ist bei Bacci nicht durch die Erwähnung der Anziehungsgabe („attrativa“) des Heiligen eingeleitet, sondern als ein Beispiel für die Abtötung der Schüler angeführt. Goethe macht den nach der Quelle (Lib. 2 Kap. 19 Nr. 9 S. 169) einem sehr einflußreichen Herren am Hofe gehörenden Hund zum Eigentum eines Freundes Neris, indem er wohl den ebenfalls dort belegten Zug, daß einer seiner Leute den Hund nach St. Hieronymus brachte, sich zunutze gemacht hat. Die Geschichte lautet bei Bacci: „Un personaggio de' primi della Corte aveva un cane, del quale tenea grandissimo conto, facendogli carezze straordinarie, come soleva fare a tutti gli animali. Or occorse, che un suo gentiluomo una mattina menò seco questo cane a S. Girolamo: e cominiciando Filippo a fargli carezze; il cane se gli affezionò di tal sorte, che non volle mai più partirsi dalle sue stanze; ancorchè più, e più volte il Santo lo rimandasse al padrone. Dispiacque ciò assai nel principio à quell Signore, onde faceva fare più carezze del solito al cane, acciò non si partisse; facendolo anco tener legato per alcuni giorni, ma, vedendo finalemente, che il cane, subito sciolto, correva a S. Girolamo, non ostante, che ivi da Filippo non avesse altro, che qualche pezzo di pane, disse sorridendo tutto edifticato.“ Derselbe Uebergang zu den Prüfungen, „zu denen dieses Geschöpf selbst Gelegenheit gegeben,“ ist auch hier vorhanden, doch ist Goethes Bemerkung: „Es ist bekannt, daß Hundeführen, Hundetragen im Mittelalter überhaupt, und wahrscheinlich auch in Rom höchst schimpflich gewesen“ eine von ihm selbständig vorausgeschickte Erklärung. Bacci, der Zeitgenosse Neris, setzt das wohl bei seinen Lesern voraus.

Goethe läßt außerdem Neri selber „jenes Tier an einer Kette durch die Stadt führen", was bei Bacci gleich dem Tragen des Hundes von den Schülern erzählt wird. Ausgelassen ist der realistisch-individuelle, nicht so bedeutende Zug von dem Kämmen und Waschen desselben Hundes. Will man das gesamte Verfahren Goethes hier wie bei den anderen quellenmäßigen Geschichten und Episoden charakterisieren, so kann man bemerken: er gibt sie ohne jede lokale oder temporäre Beziehung, läßt alle Namen der Personen weg und macht aus den individuellen Vorfällen typisch legendarische Erzählungen. Es heißt bei Goethe: „der Hund eines Freundes" oder S. 195: „Einem jungen römischen Fürsten . . . wurde angesonnen" usw.

Die Episoden: „Einen andern schickte er ohne Ueberkleid, und wieder einen mit zerriss'nen Aermeln durch die Stadt" sind bei Bacci in derselben Folge überliefert, vgl. Lib. 2 Kap. 19 Nr. 25. Die in diesem Zusammenhange von Goethe zum Schluß angeführte Prüfung der Schüler Neris beim Bau der neuen Kirche stimmt genau mit Bacci, Lib. 2 Kap. 9 Nr. 2 S. 168 überein: „Quando fabbricò le stanze in San Girolamo, fece portar da loro buona parte della materia per fabbricarle, come se fossero stati manuali de' muratori."

Ebenso stammt aus Bacci Goethes selbständig eingeleitete Schilderung (S. 195 f.), wie Neri oft einen Redner mitten in der Predigt unterbrach, sobald er merkte, daß dieser „sich darin zu gefallen schien", Lib. 2 Kap. 19 Nr. 25 S. 173: „. . . imperocchè talora, mentre qualche Padre sermoneggiava, e che stava nel fervore del dire, avrebbe mandato un' altro a dirgli, che stesse cheto, che non dicea cosa buona, e che scendesse, perchè voleva esso sermoneggiare; spesse volte mandava sù qualcheduno a far sermoni all' improviso, come quegli, che sapeva molto bene cio, che facea: Imerocchè, quando vi era il suo, comandamento, riuscivano meglio all' improviso, che se gli avessero fatti pensatamente."

Es folgen zunächst, an diese merkwürdige Pädagogik anknüpfend, eine tiefsinnige geschichtlich-psychologische Betrachtung unseres Dichters und darauf zwei andere Prüfungsgeschichten, von der wundertätigen Nonne und von dem Bettelmönch (S. 196, 197). Zu der letzteren hat wiederum Bacci vorgelegen, Lib. 2 Kap. 18 Nr. 4 S. 163: „Passando un' altra volta per Banchi in contrò il Beato Fra Felice da Cantalice Cappuccino, uomo di quella bontà di vita, che il Mondo sà: e quivi, dopo essersi fatte trà loro con grand' affetto molte accoglienze, Fra Felice gli domandò, se avesse sete? Ed egli rispose di sì: e Fra Felice replicò: adesso vedrò se sei veramente mortificato: e gli porse la fiascha, che portava in collo, acciocchè bevesse: e Filippo subito vi pose la bocca, e cominciò a bere: e concorrendovi molta gente, senza punto scandalizzarsi, diceano: un Santo dà a bere all' altro. Disse poi il Santo Padre a Fra Felice: or voglio vedere ancor' io se sei mortificato tù: e cavandosi il cappello, glie lo pose in testa, dicendogli, che andasse via così; e Fra Felice rispose, che sarebbe andato; ma se il cappello gli fosse stato toldo, suo danno. Andò Fra Felice un buon pezzo di strada in quel modo; ma il Santo, che di già conoscea la di lui bontà, e morticazione, mandò à ripigliar' il suo cappello: e seguitarono il loro viaggio, lasciando in dubbio, chi piu di loro si fosse mortificato." Statt der „Flasche" hat Goethe verstärkend „Weinflasche" gesetzt.

Zu dem widerwärtigen Dämon, den unser Heiliger „oben zwischen dem verfallenen Gemäuer der Antoninischen Bäder herumhupfen sieht" und sofort zu verbannen weiß (S. 199) vgl. Bacci, 1, 5 Nr. 8, 9 S. 11 ff. Die Schilderung der Art, wie Neri sich zu den „seligen Erscheinungen" seiner Schüler, „womit sie von der Mutter Gottes und anderen Heiligen beglückt werden", stellte und was für eine Pädagogik er dagegen anwandte, hat Goethe, wie es scheint, aus Gallonio, a. a. O. S. 471 (§ 47): „Francisco, ex ejus discipulis uni, Ferrariensi cognomento daemon noctu sanctissimae

Virginis instar apparuit: id autem eo consilio, ut vel sic hominem ea specie facilius deciperet. Idque cum is mane ad Philippum detulisset; Non tibi, inquit ille, sanctissima Dei Mater, ut putas, sed daemon ejus forma sese videndum obtulit: itaque cum primum eadem visio tibi se denuo objiciet, faciem ejus qui apparet conspuas jubeo. Insequenti nocte, Ferrariensi magno animi ardore precanti, daemon eadem specie eodemque fulgore micans praesto est: qui praecepti beati Patris haud immemor, diaboli mox faciem sputo foedat: qua re confusus daemon turpiterque superatus, evanuit.“ Bei Bacci habe ich darüber nichts gefunden. Hier ist nur einmal Lib. 3 Kap. 9 Nr. 22 S. 241 angedeutet, daß ein frommer Priester von Neri über seine wunderbare und ungewöhnliche Erleuchtungen Auskunft erhält.

Die Ausführungen über den Eindruck, den die Wirkungen des heiligen Xaverius in Indien auf Neri gemacht haben (S. 201), stimmen mit Bacci überein. Eigentum Goethes ist die Vermutung: „Allein der wahrscheinlich von oben her wohl instruierte Beichtvater“ (vgl. noch S. 191, 6 f.).

Der Briefwechsel zwischen Neri und dem Papst Clemens VIII ist nach dem Italienischen, Bacci Lib. 2 Kap. 16 Nr. 4/5 S. 151 f. treu übersetzt. Der lateinische Text bei Barnabei (AA. SS. a. a. O. S. 571) weicht in manchem Ausdruck davon ab. Es heißt hier von den Kardinälen: „ecquis ego sum, beatissime Pater, ut Cardinales veniant ad me, quemadmodum heri vesperi Medices et Cusanus“. Goethe, S. 205, stimmt mit dem italienischen „di Fiorenza e Cusano“ überein. Der Briefwechsel ist aus Baccis Lib. 2 Kap. 16 „Quanto fosse alieno Filippo da ogni sorte d' ambizione“ herausgenommen worden. Goethe legt das Hauptgewicht hier nicht auf die Ablehnung der Kardinalwürde, sondern auf das anders „nicht zu schildernde Verhältnis eines bald achtzigjährigen, dem Rang eines Heiligen entgegengehenden Mannes zu einem bedeutenden, tüchtigen, während seiner mehrjährigen Regierung höchst achtbaren

souveränen Oberhaupte der römisch-katholischen Kirche", wie das aus dem Briefwechsel zu ersehen ist. Vgl. noch die „Allgemeine Betrachtung" a. a. O. S. 415.

Es wurden bis jetzt die einzelnen Angaben erörtert, die Goethe aus Bacci oder den anderen Biographen geschöpft hat[7]. Es fragt sich nun, wie er das überlieferte Gesamtleben Neris auffaßte und für seine Zwecke bearbeitete; was mit Goethes Verhältnis zu dem Heiligen überhaupt zusammenhängt.

Filippo Neri ist einer der merkwürdigsten und interessantesten Heiligen der katholischen Kirche. Man liest seine Biographie, namentlich die das Menschliche der Heiligengestalt näher und unbefangener ins Auge fassende von Bacci, mit einer Teilnahme und Spannung, wie bei keinem anderen Heiligen. Gegenüber dem typischen Verlauf, den obligaten frommen Erlebnissen, Gefühlen, Stimmungen der andern, wie das teils der Wirklichkeit aus Nachahmung bestimmter, religiöser Vorbilder entspricht, teils literarisch-hagiographischen Ursprungs ist, zeigt sich Neri als eine ganz individuelle und selbständige Heiligengestalt. Man vergleiche etwa den Lebenslauf des heiligen Rochus! Hier tritt uns ganz und gar der Typus eines Heiligen entgegen. Die Wirkung nach außen liegt in seiner Geduld und Passivität. Je mehr er von den anderen verfolgt und verspottet wird, desto höher steigt sein Ansehen. Ganz unbekannt stirbt er, und erst jetzt offenbart sich seine Heiligkeit. Dem gegenüber ist Neri eine durchaus aktive, diesseitige Natur, jeden Augenblick

7. Es konnte oben keineswegs eine erschöpfende Quellenuntersuchung gegeben werden. An manchen Stellen, wo die drei Biographen übereinstimmen, ist, da Goethe kürzend verfährt, nicht sicher, wer von ihnen vorgelegen hat. Ich habe aus begreiflichen Gründen Bacci immer den Vorzug gegeben. Ein gründlicher Kenner der Neriliteratur könnte feststellen, ob nicht irgend eine andere, mit Stellen aus Gallonio und Barnabei ergänzte, ältere Ausgabe von Baccis Vita für Goethe in Betracht kommt.

darauf bedacht, auf seine Umgebung einzuwirken. Die Mittel, die er dazu wählt, sind immer ganz eigenartig. Wir haben es bei Neri durchaus mit einer Persönlichkeit zu tun, und dies würde schon genügen, Goethes Aufmerksamkeit auf ihn zu richten. Als Haupteigenschaft des Heiligen bezeichnet er selber den Humor, wenn Neri im Titel des Aufsatzes schlechthin „der humoristische Heilige" heißt. Vgl. auch Gothein a. a. O. S. 203. Humor faßt Goethe hier in einem weiteren, höheren Sinne als „heitere" Laune auf, im Gegensatz zur religiösen Schwärmerei. Dieser Humor ist aber ein das Leben bejahendes und förderndes Element in der menschlichen Seele. Die Vereinigung von Frömmigkeit, die unter dem Begriff „Heiliger, Heiligkeit" vorgestellt wird, und Humor ist keineswegs natürlich und gewöhnlich. Darin liegt aber auch der eigene Reiz solcher Persönlichkeiten, wie der Neris, und von hier aus begreift man, warum Goethe ihn gerade zu seinem Heiligen erhob. Diese Heiligsprechung unterscheidet sich also im Wesentlichen von der der Kirche, für die der Mensch Neri nur nebenbei von Bedeutung ist. Die Vorliebe Goethes für einen „humoristischen" Heiligen stimmt mit dem Geschmack des ganz einfachen Volks überein, das solchen Heiligen besondere Sympathie entgegenbringt und ihre Legenden gern erzählt. Hierher gehört der große Zyklus der Wanderlegenden von Christus und dem heiligen Petrus, die jenen eigenartigen Humor aufweisen[8].

Ein anderer, wichtiger Gesichtspunkt für Goethes Beziehung zu Neri ist die kulturhistorische Bedeutung dieses Heiligen. Goethe sucht Neri aus der Zeit heraus zu verstehen, wenn er ihn etwa als eine dem protestantischen Reformator verwandte Erscheinung hinstellt: „Doch be-

8. Dies verkennt Schopenhauer, der in seinem Hauptwerk, Bd. 1 S. 494, Goethes „Bekenntnisse einer schönen Seele" mit der Darstellung über Neri zusammenbringen will.

deutender muß es auffallen, daß gerade dies zu Luthers Zeit geschah und daß mitten in Rom ein tüchtiger, gottesfürchtiger, energischer, tätiger Mann gleichfalls den Gedanken hatte, das Geistliche, ja das Heilige mit dem Weltlichen zu verbinden, das Himmlische in das Säkulum einzuführen und dadurch ebenfalls eine Reformation vorzubereiten" (Bd. 31 S. 246, ähnlich Bd. 32 S. 191, 8 ff.).

Beide Gesichtspunkte, die seelische Beschaffenheit des Menschen und die kulturhistorische Bedeutung des katholischen Reformators Neri, beherrschen sowohl den Neapeler Bericht, wie auch den Aufsatz im „Zweiten römischen Aufenthalt".

Der Neapeler Bericht ist kurz und allgemein gehalten; schon in der Einleitung wird das Zwiefache im Wesen der Heiligengestalt hervorgehoben: „Heute war der Tag des meinigen, den ich denn, ihm zu Ehren, nach seiner Weise und Lehre andächtig-munter beging." Daher die Disposition in der darauf folgenden Darstellung: „Philippus Neri steht in hohem Ansehn und zugleich heiterm Andenken; man wird erbaut und erfreut, wenn man von ihm und seiner hohen Gottesfurcht vernimmt; zugleich aber hört man auch von seiner guten Laune sehr viel erzählen." Die religiös-gefühlsmäßige Seite wird dann näher erläutert, Goethe findet sie im höchsten Grade entwickelt. Als Ergänzung zu dieser transzendent-ideellen Richtung wird dann die praktisch-diesseitige wiederum superlativisch ausgeführt. Den Mittelpunkt bildet jene Vergleichung mit Luther. Der nächste Teil, die zweite Hälfte des Berichts, ist der humoristisch-pädagogischen Seite Neris gewidmet. Es werden hier die zwei schon erörterten Prüfungsgeschichten mitgeteilt. Dieser Teil ist durch eine Wendung der wunderbaren körperlichen Erhebung über den Boden ins Geistig-Symbolische eingeleitet: „Will man auch seine körperliche wunderbare Erhebung über den Boden, wie billig, in Zweifel ziehen, so war er doch dem Geiste nach hoch über

dieser Welt erhoben und deswegen ihm nichts so sehr zuwider als Eitelkeit, Schein, Anmaßung, gegen die er auch immer, als gegen die größten Hindernisse eines wahren gottseligen Lebens, kräftig wirkte, und zwar, wie uns manche Geschichte überliefert, immer mit gutem Humor.“ In beiden Geschichten ist das Hauptgewicht auf die Moral, die daraus folgt, gelegt. Die erste schließt mit den nachdrücklichen Worten Neris: „Sie ist keine Heilige! . . . sie tut keine Wunder! denn die Haupteigenschaft fehlt ihr, die Demut.“ Die zweite wird eingeleitet: „Diese Maxime kann man als leitendes Prinzip seines ganzen Lebens ansehen; denn, um nur noch Eins zu erzählen . . . .“ und geschlossen: „Da meinte denn Vater Neri, dies sei von ihrem Kreise nicht zu erwarten, wo die höchste Entsagung das erste Gesetz bleibe.“ Der ganze Bericht endet mit kurzen Worten über den Wahlspruch Neris.

Der eigentliche Aufsatz ist ein kleines biographisches Werk. Eine Einleitung wird nicht vorausgeschickt, ebenso ist die Vorliebe des Autors für diesen Heiligen nicht ausdrücklich hervorgehoben. Es wird einerseits der Neapeler Bericht wohl als bekannt vorausgesetzt, dann aber tritt Goethe hier dem Heiligen objektiver entgegen. Dies zeigt sich u. a. auch in seiner Haltung zu der pädagogischen Methode des wunderlichen Meisters. Es verrät sich ein gewisser persönlicher Widerwille gegen diese Art, so S. 193: „. . . machen jene Geschichtchen jeden lebenslustigen Menschen, der sie vernimmt, wirklich ungeduldig, so wie diese Gebote demjenigen, der ihnen gehorchen sollte, höchst schmerzlich und nahezu unerträglich fallen mußten.“ Vgl. noch S. 193, 28. Er sucht sie aber nachher aus der Zeit und in Verbindung mit anderen Charaktereigenschaften des Heiligen zu erklären. Hier ist Goethe also unbefangener und vielseitiger, als in dem Bericht, wo er nur die hohe moralische Wirkung derselben Pädagogik betonte. Ein

„Zahmes Xenion“ des alten Dichters (Loeper, Bd. 3 S. 96) verrät Goethes persönlichen Standpunkt:

> Von heiligen Männern und von weisen
> Ließ' ich mich recht gern unterweisen;
> Aber es müßte kurz geschehn,
> Langes Reden will mir nicht anstehn:
> Wonach soll man am Ende trachten?
> Die Welt zu kennen und sie nicht verachten.

steht aber keineswegs im Widerspruch zu der tiefen Betrachtung, die jene Maxime weckt. „Man kann gewiß sein, daß die erhabensten, innerlich stolzesten Menschen sich zu jenen Grundsätzen allein bequemen.“ Vgl. „Dichtung und Wahrheit“ Bd. 29 S. 10.

Der Aufsatz beginnt gleich mit dem biographischen Teil. Kurz seiner Quelle gegenüber, aber viel ausführlicher als in dem Neapeler Bericht, verfolgt Goethe das Leben und die Tätigkeit Neris bis zur Gründung des Oratoriums. Nachdem er den Akt der Priesterweihe als eine bedeutende von oben anbefohlene Angelegenheit hingestellt, kommt er auf den religiösen Enthusiasmus Neris zu sprechen. Hier wird der „wunderliche“ Eindruck, den dieser „so lebhaft und seltsam wirkende“ Mann auf seine Umgebung gemacht haben muß, erörtert. Dem gegenüber sucht Goethe ihn von innen heraus durch Anführung der Maxime und ihre Erläuterung zu verstehen. Den Prüfungsgeschichten wird ein Hinweis auf die großen Vorzüge, „welche die Zeitgenossen ihm zugestehen und höchlich rühmen“[9], vorausgeschickt. Der Gegensatz von Verkennung und Anerkennung Neris bei den Zeitgenossen kommt deutlich zutage. Unter allen Geschichten verweilt er wohl am liebsten bei der „schon bekannten“ von der wundertätigen Nonne, die man „wegen ihrer besonderen Anmut nicht ungern wiederholt finden“ wird. Sie ist von den anderen Prüfungsgeschichten durch

9. Vgl. Minor: Goethes Fragmente vom ewigen Juden S. 78.

eine sehr bedeutende historisch-psychologische Zwischenbemerkung über das merkwürdige Verfahren des Lehrers getrennt, das „wirksam und mächtig sein mußte, indem es durch Neigung und Furcht, durch Ergebenheit und Gehorsam dem innersten Wollen des Menschen die große Gewalt verlieh, trotz allem Aeußern sich zu erhalten, um allem, was sich ereignen konnte, zu widerstehen, da es befähigt, selbst dem Vernünftigen und Verständigen, dem Herkömmlichen und Schicklichen unbedingt zu entsagen.“ Nach der Episode mit dem Bettelmönch kommt Goethe auf die Wunder des Heiligen zu sprechen, und hier steht er auf dem Standpunkte einer unbefangenen psychologischen Interpretation. S. 198: „Sein brünstiges, ekstatisches Gebet setzte seine Umgebungen als übernatürlich in Erstaunen, in einen Zustand, in welchem die Menschen wohl auch durch ihre Sinne zu erfahren glauben, was ihnen die Einbildungskraft, angeregt durch's Gefühl, vorbilden mochte. Wozu denn noch kommt, daß das Wunderbare, ja das Unmögliche, erzählt und wieder erzählt, endlich vollkommen die Stelle des Wirklichen, des Alltäglichen einnimmt.“ So schon der Neapeler Bericht (S. 246). Um zu zeigen aber, wie Neri selbst Wundererscheinungen ansah, namentlich als Pädagoge bei seinen Schülern, erzählt Goethe darauf, wie der Heilige die von seligen Visionen beglückten Jünger versichert, „daß hinter dieser himmlischen Klarheit und Schönheit gewiß eine teuflische, häßliche Finsternis verborgen liege“. Wenn auch Goethe die Wunder nur als einen in der Einbildungskraft entsprungenen, von dieser dann auf die Wirklichkeit übertragenen Zustand bezeichnet, so glaubt er doch, das geht aus dem Aufsatz (S. 200) hervor, an die Wirklichkeit „von außerordentlichsten, zwischen den höchst geistigen und höchst körperlichen schwebend erscheinenden Naturgaben: Gefühl einer sich nahenden, noch ungesehenen Person, Ahnung entfernter Begebenheiten, Bewußtsein der Gedanken

eines vor ihm Stehenden, Nötigung anderer zu seinen Gedanken".

Die Partie über die Verhinderung der Missionsreise nach Indien soll die Schlußbetrachtung über die große Bedeutung, die Neri allmählich gewann, vorbereiten. Der Aufsatz schließt mit dem Memorial Neris an Clemens VIII und die eigenhändige Resolution des Papstes.

Inhalt der folgenden Kapitel.

3. Kap. Die heilige Odilia und Sankt Joseph der Zweite. Von der elsässischen Heiligen Odilia aus, deren Heiligtum und Legende Goethe 1770 kennen lernte, werden die legendarischen Züge Ottiliens in den „Wahlverwandtschaften" betrachtet und auf die Publikation der Heiligenlegende nach Königshoven in der „Zeitung für Einsiedler" (1808) hingewiesen. — Aus derselben romantischen Strömung, die den Schluß des Romans legendarisch färbte, entspringt Goethes Beschäftigung mit der Legende Josephs. Der moderne Heilige, wie ihn das Idyll der „Wanderjahre" vorführt, wird mit raschem Blick auf Kult und Legende betrachtet, Goethes Vorliebe für den allgemein menschlichen Charakter des frommen Gegenstands wie die intime Art seiner Darstellung hervorgehoben.

Zweite Gruppe.

4. Kap. Goethes Rheinreisen von 1814—1815. Der heilige Rochus. Dieses Kapitel erläutert zunächst das intimere Verständnis Goethes für die Heiligenlegende, das er während seiner Rheinreisen gewann. Die volkstümlich-katholischen Traditionen und insbesondere die christlich-mittelalterliche Kunst, die er in der Gemäldesammlung der Gebrüder Boisserée näher und unbefangener kennen lernt, sind die bestimmenden Hauptmomente. Im Gegensatz zu der unfreien und subjektiven Art, wie die Romantiker die altdeutsche Malerei ansehen, erscheint Goethes historischer Standpunkt durchaus objektiv und duldet keine moderne Nachahmung der alten Meister. Das Interesse für die Abstammung der Gestalten dieser Kunst führt ihn zur Legendenüberlieferung überhaupt; doch sträubt er sich auch hier gegen die nachahmende Richtung der romantischen Legendenproduktion.

Der Abschnitt über den heiligen Rochus befaßt sich anfangs mit der Entstehung von Goethes „Sank-Rochusfest zu Bingen", von dessen Schilderung die Legende künstlerisch umrahmt ist. Die Frage nach einer schriftlichen Quelle, die fehlt, wird aufgeworfen und aus des Dichters eigenem Geständnis und seinem italienischen Reisetagebuch vom 8. Oktober 1786 auf frühere Kenntnis der Legende ge-

schlossen. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über ihre Ueberlieferung kommt Goethes Darstellung der Rochuslegende in inhaltlicher und formeller Beziehung zur Sprache. Es wird von einer literarischen Quelle, die sehr wahrscheinlich ist, aber nicht erwiesen werden kann, abgesehen und ein Vergleich mit Martins landläufiger Darstellung versucht. In allen wesentlichen Punkten, wo Goethe von diesem Typus abweicht, darf man eine selbständige Behandlungsweise annehmen, die der inneren und äußeren Form nach uns einerseits volkstümlich anmutet und den großen nachschaffenden Künstler zeigt, anderseits individuelles Dichtergut verrät. Das treue Festhalten der Wunder und die reine Form ihrer Wiedergabe ist ein Beispiel dafür. Kürzend verfährt Goethe dagegen mit anderen Motiven, so bei den verschiedenen Aufenthaltsorten des Heiligen. Es wird auf den volkstümlichen Stil der Legende eingegangen, daneben der große Künstler im eindringenden Erfassen des Wesentlichen und der individuellen Abgrenzung der Situation erkannt. In dem zwiefachen Wesen der Darstellung offenbart sich der besondere Stil der Rochuslegende, der nicht weniger in ihrer Umrahmung, der Festbeschreibung, mit der sie organisch zusammenhängt, liegt. Die prachtvolle Schilderung der Rochusfeier von 1814, die Goethe mitgemacht, wird durchgegangen und die große Objektivität, die sich in der reinen, unverfälschten Darstellung der Lebenswahrheit zeigt, betont. Aus der ganzen Stimmung des Dichters in jenen Tagen heraus begreift man sein Gelübde, dem heiligen Rochus ein Bild zu stiften, das er erst 1816 mit Hilfe Heinrich Meyers und der Malerin Louise Seidler erfüllen konnte. Der Abschnitt gibt ausführlich Auskunft über die allmähliche Entstehung des Rochus-Gemäldes an der Hand der Korrespondenz Goethes, läßt den Dichter das Gemälde selbst beschreiben und findet im Gegensatz zu der traditionellen Literaturform der Legende hier, bei der malerischen Wiedergabe, freie, modern-symbolische Behandlung des frommen Gegenstandes. Zum Schluß wird über die Aufnahme des „Sankt Rochusfestes“ berichtet und auf Bettinas schwärmerische Erinnerungen vom Rochusberg hingewiesen.

5. Kap. Die Heiligen Ursula und Gereon. Dieses kürzere Kapitel befaßt sich mit Goethes kulturhistorischer Deutung der Legenden dieser Heiligen, die von der prinzipiell triftigen Erkenntnis des aufschlußreichen Wesens der Legende ausgeht, aber mit den Ergebnissen der modernen Forschungen, die rasch skizziert werden, sich nicht in Einklang bringen läßt. Das künstlerische Ausmalen der Situationen der Legende verrät insbesondere des Dichters Ausgang von den bildlichen Darstellungen (vor allem des berühmten Dombilds zu Köln).

6. Kap. Die heiligen drei Könige. Drei Gesichtspunkte werden festgehalten: 1. die orientalische Lokalität der Legende; 2. ihr typisch-religiös-christlicher Sinn und 3. das persönlich-symbolische Motiv von der Pilgerschaft der alten drei Könige. Die Legende ist Goethe sehr früh entgegengetreten. In Weimars lustigen Tagen dichtete er seinen Maskenscherz „Epiphanias". Die zahlreichen Darstellungen der Anbetung des Christkindes von verschiedensten Künstlern, die Goethe besaß, werden herangezogen und namentlich auf jenes Kölner Dombild hingewiesen, das er für „die Achse der niederrheinischen Kunstgeschichte" hielt. Der übrige Teil des Abschnitts beschäftigt sich mit Goethes regem Interesse für die lateinisch verfaßte Dreikönigslegende des westfälischen Carmeliters Johannes von Hildesheim aus dem 15. Jahrhundert. Sein Briefwechsel mit Boisserée und seine Aufsätze im 2. und 3. Band von „Kunst und Altertum" über Verfasserschaft und Inhalt sowie die Publikation der deutschen Uebersetzung und der Romanzen Schwabs (1822 bei Cotta) werden ausführlich besprochen.

Zweiter Teil. Goethe und die Volkslegende.

Bevor die Arbeit an die Behandlung der eigenen Legenden des Dichters, die der Einleitung gemäß zur volkstümlichen Gruppe gehören, herantritt, wird eine kurze Einführung in seine Legendenproduktion überhaupt gegeben. Der allgemein-menschliche Charakter der Stoffe erscheint dabei als wesentliches Merkmal. Die inhaltlich geordnete Reihe wird begründet und bei den Legenden vom Hufeisen und von der Bajadere auf den chronologischen Zusammenhang mit den Legenden Herders (1797) hingewiesen. Es folgt eine kurze Besprechung der Legendenproduktion Herders mit stetem Hinblick auf Goethes freiere Art.

1. Kap. Die Legende vom Hufeisen. Die Parallele zwischen Goethe und Herder bietet sich von neuem dar, indem der echt volkstümliche und nach H. Sachsens Art unbefangene Charakter des Goethischen Gedichts Herders theologisch-lehrhafter Richtung, etwa in seiner Legende „Die Krone" (Bd. 28 S. 184) entgegengestellt wird. Der Abschnitt wendet sich dann der stofflichen Eingliederung unserer Erzählung in die uralte und weitverbreitete Familie von Legenden, deren Gemeinsames das Motiv der Erdenwanderung der Götter ist. Man unterscheidet nach inhaltlichen und formellen Gesichtspunkten eine heidnische und eine christliche Gruppe, innerhalb dieser die besondere Reihe, wo Christus mit seinem Jünger Petrus auftritt. Das pädagogische Verhältnis vom Lehrer zum Schüler wird näher ins

Auge gefaßt und einerseits auf H. Sachsens Schwank „Sankt Peter mit der Gais“ anderseits auf die Erzählung vom Einsiedler mit dem ihm zugesellten Engel hingewiesen, die das Problem von dem Regiment Gottes auf Erden und den Uebeln der Welt verschieden lösen. Daran knüpft sich eine Erläuterung des pädagogischen Sinns der Hufeisenlegende Goethes und die Uebereinstimmung mit H. Sachsens Schwank an. Beide Male sehen wir die reale Wirklichkeit der gedanklichen Idealität entgegengestellt, durch deren Konflikt ein köstlich-bildender Humor gewonnen wird. Die Quelle, aus der Goethe geschöpft hat, kennen wir nicht; es wird die in Büschings „Nachrichten“ (1816) mitgeteilte prosaische Auflösung erwähnt und der großen von Bolte mitgeteilten Ueberlieferung der Legende gegenüber der ausgesprochen epische Charakter einerseits und die große Kunst der psychologisch-stilistischen Charakteristik in Goethes Darstellung anderseits hervorgehoben. Das Kapitel schließt mit einem Hinweis auf die Nachwirkung des Goethischen Vorgangs bei Arnim und Heinrich von Kleist.

2. Kap. Jesus und das Hundeaas. Diese Legende, in den Noten und Abhandlungen zum „Divan“ erzählt, stammt vom persischen Dichter Nizami. Joseph von Hammers Uebersetzung, die Goethe benutzt hat, wird mit dem persischen Original verglichen und manches Irrtümliche aufgedeckt, das Goethe mit herübergenommen. Die wenigen stilistischen Aenderungen, die er an Hammers Text vollzogen hat, sind sehr glücklich. Die von C. F. Meyer in seiner „Angela Borgia“ gegebene Fassung beruht dagegen auf anderer, rein christlicher Ueberlieferung. Zum Schluß wird die Szene vom wandernden Jesus an der Torwache aus Goethes „Ewigem Juden“ herangezogen.

3. Kap. Siebenschläfer. Das Kapitel zerfällt in drei Teile; im ersten wird über Konzeption und Gehalt des Divangedichts gehandelt, im zweiten Stoff und Ueberlieferung der Legende besprochen, der dritte gibt einen genauen Vergleich der Darstellung unseres Dichters mit seiner arabischen Quelle. Den Schluß bildet eine Stilanalyse des Gedichts. — Die „Siebenschläfer“ gehören samt Prolog und Epilog („Hegire“, „Gute Nacht“) zu dem ältesten Korpus der westöstlichen Gedichtsammlung, dem sogenannten „Deutschen Divan“ von 1814. Das Motiv des wunderbaren Verschlafens ungewöhnlich langer Zeiträume kommt dem Dichter sehr gelegen. Goethes Verjüngung während seiner Rheinreisen (1814—1815) wird besprochen, seine Beschäftigung mit der eigenen Jugend („Dichtung und Wahrheit“) wie der Besuch Frankfurts verwertet und auf das „Schenkenbuch“ des Divan Bezug genommen. Als zweites Moment hält die Dar-

stellung das monotheistische Bekenntnis der „Siebenschläfer“ fest und erläutert es im Zusammenhang mit der religiösen Tendenz der ganzen Sammlung. Doch dürfen auch die „Sonderbarkeiten des mahometanischen Paradieses“ nicht fehlen und so kommt zuletzt auch das Motiv des mitseligen Hundes zur Besprechung. Stoff und Ueberlieferung der Legende werden an der Hand der Untersuchungen J. Kochs näher ins Auge gefaßt. Zur bequemeren Uebersicht und Orientierung sind drei Gruppen unterschieden: 1. syrisch-griechische; 2. lateinisch-abendländische; 3. muhammedanische. Zur dritten gehört die arabische Fassung, die Goethe in der englischen Wiedergabe Richs (Fundgruben des Orients III) benutzt hat. Ihre Eigentümlichkeiten werden besprochen, als ihr allein gehörende Motive hauptsächlich die Fliegenepisode, das Spalten der Höhlenwände durch Gabriel und der Zug von der Nachkommenschaft Jamblikas hervorgehoben. Es folgt eine vergleichende Analyse des Goethischen Gedichts und seiner Quelle. Als Hauptcharakteristikum stellt sich die Kürzung alles Nebensächlichen, Reinigung und Vertiefung des Ganzen, insbesondere der legendarischen Bestandteile, heraus. — Die Stilerörterung geht von den Eigentümlichkeiten des Goethischen Altersstils aus.

4. Kap. Der Gott und die Bajadere. Von der Grundlage des indischen Stoffs wie der Darstellung des Dichters wird zu Goethes individueller Auffassung des Christentums, die in der Verbindung „ethisch-ästhetisch“ formuliert wird, fortgeschritten. Die ästhetisch-sinnlichen Momente seiner Legende werden dann als individuelles Gut hervorgehoben und zuletzt das Gebiet des Erotischen gestreift, das in einer solchen Verbindung nur „indisch“ ist. Unser Dichter, der eine Abneigung gegen die Mythologie und Religion der Inder empfand, war für ihre Poesie besonders in den 80 er Jahren begeistert, und aus dieser Zeit datiert wohl seine Bekanntschaft mit dem Legendenstoff aus Sonnerats 1783 verdeutschter „Reise nach Ostindien und China“. Goethes Legendenballade wird mit dem kurzen unpoetischen Bericht des Reisebeschreibers verglichen, seine große adelnde Kunst hervorgehoben, die meisterhafte Darstellung der tiefen seelischen Umwandlung der Bajadere bewundert. Am Schluß sind die Urteile der Brüder Schlegel und Herders angeführt.

5. Kap. Paria. Zunächst wird das langsame, stille Wachstum dieser Dichtung an der Hand von Zeugnissen (Tagebüchern, Briefe, Gespräche mit Eckermann) erläutert, dann die Quellenforschung kurz skizziert und die Frage nach dem, was Goethe an diesem Stoff in den 80 er Jahren und später gefesselt hat, beantwortet. Folgende drei Momente kommen dafür in Betracht: 1. Die Erzählung in ihren ein-

zelnen Motiven; 2. die Gesamtheit der Motive als eine Erzählung von der Doppelnatur der Göttin; 3. der von Goethe bei der Lektüre konzipierte und der Legende zugrunde gelegte Sinn einer eigenen trilogisch auszuführenden Dichtung. — Es folgt eine kurz skizzierte Entwicklungsgeschichte unseres Legendenstoffs mit Heranziehung der parallelen Sage vom Ursprung der bösen Weiber. Nach rascher Musterung der einzelnen Motive, die Goethe besonders angezogen haben, wird der symbolische Sinn der Legende von der Doppelnatur der Göttin im Hinblick auf Schopenhauers Philosophie („Die Welt als Wille und Vorstellung") interpretiert. Der Abschnitt wendet sich der Erläuterung des sozial-christlichen Themas zu, das der Trilogie zugrunde liegt. Der Schluß ist der formalen Seite der ganzen Dichtung gewidmet.

Lebenslauf.

Ich, Nicola Tumparoff, griechisch-orthodoxer Konfession, bin als Sohn des Kreishauptmanns und späteren Professors an dem Lehrerseminar Zpas Tumparoff und seiner Ehefrau Simbula (geb. Petroff) am 5. Oktober 1886 zu Küstendil (Bulgarien) geboren. Die ersten zwei Jahre des Elementarunterrichts genoß ich in meiner Vaterstadt, 1894 siedelte unsere Familie nach Sofia über, wo ich im Sommer 1903 das humanistische Gymnasium absolvierte. Gleich darauf bewarb ich mich um ein von dem Unterrichtsministerium ausgesetztes Stipendium für Germanische Philologie und konnte mich zu Michaelis an der Berliner Universität immatrikulieren lassen. Mitte Mai 1908 erkrankte ich und mußte meine Studien bis November desselben Jahres aussetzen. Die Promotionsprüfung bestand ich am 16. Dezember 1909.

Bei folgenden Herren Professoren und Dozenten habe ich Vorlesungen und Uebungen besucht: Baesecke, Delbrück, Geiger, Harsley, Herrmann, Heusler, Jastrow, Klebs, Lasson, Lenz, Richard M. Meyer, Paszkowski, Paulsen, Riehl, Roethe, Erich Schmidt, Simmel, v. Wilamowitz-Moellendorff. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet, doch spreche ich hier insbesondere Herrn Professor Erich Schmidt meinen herzlichen Dank aus für die Förderung und Unterstützung, die er mir und meiner Arbeit hat angedeihen lassen.